Portvgaliae Monvmenta Neolatina
vol. xix

O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense

Tomo I

Comentários aos Livros Denominados Parva Natvralia

Tradução e notas
Bernardino Fernando da Costa Marques

Introdução doutrinal
Mário Santiago de Carvalho

Estabelecimento do texto latino
Sebastião Tavares de Pinho
Marina Fernandes

Imprensa da Universidade de Coimbra

ABREVIATURAS

a. = artigo
c. = capítulo
cap. = capítulo
col. = coleção
d. = distinção
diff. = diferença
q. = questão
p. = página
sec. = secção
sg. = seguinte
etc.

SIGLAS

Em todos os volumes da presente série de O *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, os vários títulos que o integram serão abreviados de acordo com as seguintes siglas (seguindo-se-lhes a indicação do livro, capítulo, questão, artigo e secção):

As = *Tractatus de Anima Separata,* in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598, pp. 441-536);

An = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598);

Ca = *Commentarii in libros Categoriarum Aristotelis Stagiritae*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 226-416);

Co = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa 1593);

Di = *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606);

Ds = In librum de divinatione per Somnum, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 48-54);

El = Commentarii in duos libros Elenchorum Aristotelis Stagiritae, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 537-548);

Et = In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur (Lisboa 1593);

Gc = Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae (Coimbra 1597);

Ig = Commentarii in Isagogem Porphyrii, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 55-225);

In = In libros Aristotelis de Interpretatione, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 1-169);

Iu = *In librum de Iuventute et Senectute*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 68-80);

Lb = *In librum de longitudine et brevitate vitae*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 95-98);

Me = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* [Comentário aos Livros dos *Meteorológicos*] (Lisboa 1593);

Mr = *In librum de Memoria et Reminiscentia*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 3-19);

Pa = *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Priore Resolutione*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 170-284);

Ph = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1592);

Pn = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593);

Qs = *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598, pp. 533-558);

Qm = *Tractatio aliquot Problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus in totidem sectiones distributa* [Tratado sobre os Problemas Concernentes aos Quatro Elementos do Mundo], in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa 1593, pp. 405-420);

Re = *In librum de Respiratione* [Comentário ao Livro sobre *A Respiração*], in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 55-67);

Sa = *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 285-524);

So = *In librum de Somniis*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 36-47);

Sv = *In librum de Somno et Vigilia*, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 20-35);

To = *Commentarii in librum primum Topicorum Aristotelis Stagiritae*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 525-536);

Vm = *In librum de Vita et Morte*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 81-94).

INTRODUÇÃO DOUTRINAL

1. INTRODUÇÃO

Embora sem consenso entre os especialistas, pode afirmar-se que Aristóteles (384 a. C.–322 a. C.) poderá ter composto ou organizado a série aqui designada pelo tradutor *Tratados Breves de História Natural* — e que desde o século XIII eram conhecidos pelo hoje intraduzível título latino *Parua Naturalia*[1] — a partir de 335, quando talvez se encontrasse pela segunda vez em Atenas (334-322), na sua plena maturidade filosófica. Intérpretes modernos tão avisados como I. Düring ou J. Tricot consideraram-nos uma sequela do célebre livro sobre *A Alma (De Anima)*, mas sábios de não menor craveira, como F. Nuyens ou P. Siwek, situavam os *Tratados Breves* numa fase intermédia da «evolução» de Aristóteles, ao mesmo tempo que I. Block ou W. F. R. Hardie invertiam a ordem dos dois títulos, ou C. Lefèvre lhes conferia uma redação contemporânea. Sem termos competência nesta matéria, e porque o último opúsculo, *A Inspiração*, é espúrio, gostaríamos apenas de frisar que os nove dos dez tratados que podem constituir este conjunto editorial — o leitor deverá prevenir-se para o facto de que o número dos tratados varia conforme os editores[2] — podem ser mais ou menos contemporâneos de obras tão importantes como o *A Alma*, a *Ética a Nicómaco* e algumas partes importantes da *Física*, da *Política* e da *Metafísica*,

[1] O título latino *Parua Naturalia* parece ter ficado a dever-se ao filósofo e teólogo Egídio Romano (1247-1316); como se verá mais adiante, o título aparece referido das maneiras mais variadas, v. g. «Pequenos», «Parvos», etc.

[2] Se excetuarmos a obra espúria, hoje em dia a posição mais consensual entre os editores é a de registar apenas sete ou oito tratados, englobando sob o título *De Iuuentute et Senectute* os dois seguintes, embora assinalando o início do *De Respiratione*, mas ignorando o *De Vita et Morte*, que P. Siwek editou separadamente (*Aristotelis Parua Naturalia Graece et Latine*, Roma 1963).

entre outras mais[3]. O caso de *A Alma* será, como veremos aqui, para nós, o mais sensível.

Tal como a conhecemos hoje a série pode integrar os dez títulos seguintes, todos de natureza fisiológica, biológica e psicológica: *A Sensação e o Sensível* (*De Sensu et Sensato*: 436a1-449b3); *A Memória e a Reminiscência* (*De Memoria et Reminiscentia*: 449b4-453b10); *O Sono e a Vigília (De Somno et Vigilia*: 453b11-458a30); *Os Sonhos* (*De Somniis*: 458b1-462b11); *A Adivinhação pelos Sonhos* (*De Diuinatione per Somnium*: 462b12-464b19); *A Longevidade e Brevidade da Vida* (*De Longitudine et Breuitate Vitae*: 464b20-467b9); *A Juventude e a Velhice* (*De Iuuentute et Senectute*: 467b10--470b5); *A Respiração* (*De Respiratione*: 470b6-479a20); *A Vida e a Morte* (*De Vita et Morte*: 479a21-480b30), e o pseudoepígrafe *A Inspiração* (*De Spiritu*: 481a1-486b4)[4]. Uma razão pela qual podemos ler num só complexo todo o conjunto editorial assenta, segundo alguns intérpretes, numa precisa referência de *A Sensação e o Sensível* (436a7-16) a algumas atividades comuns ao corpo e à alma, que podem remeter para o conjunto dos tratados, tais como: sensação, memória, vigília, sonho, juventude, velhice, inspiração e expiração, vida e morte. Pode dar-se o caso de *A Sensação e o Sensível* ter sido anunciada já nos *Meteorológicos*, numa passagem a que voltaremos a seguir, além de ser citada em *As Partes dos Animais* (641a35) e *A Geração dos Animais* (779b22), o mesmo sucedendo em *O Sono e a Vigília* (454a11) relativamente a *A Memória*. Distintamente, uma vez que a introdução geral supra referida de *A Sensação e o Sensível* (436a7-16) parece mencioná-los, o opúsculo sobre *A Memória* cita *A Alma* (450a1) mas é citado apenas por *O Movimento dos Animais* (704b1). Como diremos em devida altura, *O Sono e a Vigília* constitui, conjuntamente com *Os Sonhos* e *A Adivinhação* pelos

---

[3] Para estes dados e respetiva problematização, vd. A. P. Mesquita, *Obras Completas de Aristóteles*. vol. I, tomo I: *Introdução Geral*, Lisboa 2005, *passim*.

[4] Uma vez que ainda não dispomos da tradução destas obras em português — prevista para o tomo II do volume III (Psicologia) da *Obras Completas de Aristóteles* — vd., por exemplo, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edited by J. Barnes, vol. I, Princeton, 1995, pp. 693-763; *Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parua Naturalia)*, übers. von E. Rolfes, Leipzig, 1924; ou *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*, traduction et présentation de P.-M. Morel, Paris, 2000; *Aristotelis Parua Naturalia*, Graece et Latine ed., versione auxit, notis illustravit P. Siwek, Romae, 1963; ou, mais próximo de nós ainda, linguisticamente falando, *Aristóteles. Acerca de la generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*, introd., trad. y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, 1987, e *Aristoteles. Parua Naturalia*, trad., introd. y notas de Jorge A. Serrano, Madrid, 1993. Para uma edição comentada, vd. David Ross, *Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1970. Para edições de títulos individualizados, vd. R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, London, 1972 (trad. e comentário); H. J. Drossaart Lulofs, *De insomniis et De divinatione per somnium*, Leiden, 1947 (ed. do texto grego com trad. latina); P. J. van der Eijk, *Aristoteles. De insomniis. De divinatione per somnium*, Berlin, 1994 (trad. e comentário).

Sonhos, uma unidade, o primeiro destes títulos anunciando o segundo (453b17-22). Em se tratando de *A Longevidade e Brevidade da Vida* o seu tema é talvez anunciado em *As Partes dos Animais*, este referindo-se também ao *A Respiração* (642a31, 696b1 e 697a22), aquele aludindo a *O Sono e a Vigília* e *A Vida e a Morte* (464b32)[5]. Refira-se, por último, que os *Tratados Breves de História Natural* são talvez referidos em alguns dos passos de *A Alma* (420b21; 412a6; 432b11 sg.), a qual é ainda mencionada por *A Sensação e o Sensível* (436b10-14), *A Memória* (449b31), *O Sono e a Vigília* (454a12), *Os Sonhos* (459a15), *A Juventude e a Velhice* (467b13) e *A Respiração* (474b11).

Em 1593, isto é, um pouco mais de mil duzentos e cinquenta anos depois do trabalho aristotélico a que acabámos de aludir, publicava-se na cidade de Lisboa, sob o título de *Comentário Conimbricense do Colégio de Jesus sobre os Livros de Aristóteles denominados «Parua Naturalia»*, uma obra, composta pelo padre jesuíta Manuel de Góis (1543-1597)[6]. Integrada numa série editorial mais vasta, concebida em Coimbra para o mundo — literalmente: para o mundo —, ela depressa conheceu repercussão internacional, do Atlântico aos Urales, na América do Sul e no Extremo Oriente. Iremos citar aqui alguns paralelos

---

[5] Cf. também Jorge A. Serrano, «Introducción», pp. 15-16.

[6] Sobre o autor jesuíta, vd. M. Capela, «Filosofia em Portugal. Traços histórico-críticos», *in* Padre Martins Capela. *Escritos Dispersos*, Terras de Bouro, 1992, p. 113 [original de 1888]; Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1939, II/2, pp. 115-122; Amândio A. Coxito, «Góis (Manuel de)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia II*, Lisboa, 1990, pp. 873-881; F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra, 1959, pp. 95-96; J. V. de Carvalho, «Jesuítas Portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos *XVI-XVIII*» *Revista Portuguesa de Filosofia 47* (1991) p. 655; Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, edição preparada por P. Gomes, Lisboa, 1974 [orig.: 1868], pp. 126-132; Georg Matthias König, *Bibliotheca Vetus et Noua* (...) *Ordine alphabetica digesta*, Norimbergae, 1678, p. 351; Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II Renaissance Authors*, Firenze 1988, p. 170; L. M. Carolino, «O ensino de Filosofia natural nas Universidades Portuguesas: ideias e percursos académicos, 1550-1650», in *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, 2004, p. 377; J. P. Gomes, *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno: Obra Selecta do P.e João Pereira Gomes*, org. por H. Leitão e J. E. Franco, Lisboa, 2012, p. 165; C. Sommervogel, *Dictionnaire dês ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par dês réligieux de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, Paris, 1884, vol. 1, c. 1313 (que baliza a vida do autor entre 1547 e 1593). Mariana A. M. Santos dá nota de um tema de «exame» de metafísica de Góis, datado de Coimbra 1582, «Vtrum intellectus sit potentia nobilior uoluntate», vd. o seu «Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 563; *Rerum Scholasticorum quae a Patribus ac fratribus huius Conimbricensis Collegii scripta sunt*, BGUC ms. 993, fols. 147-150, e fols. 175v-176; este ms. inclui três textos inéditos de Manuel de Góis, dois «enigmas», um deles intitulado «Enigma da feira dos estudantes» (fols. 147 sg. e 175v-176), e uma «*Oratio habita a P. Emmanuele de Goes in examine bacchalaureorum*», talvez de 1576 (fols. 414-416); P. Gomes, «Góis, Manuel de», *in* M.ª de L. S. Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa 2016, 226-267, infelizmente desatualizado.

com Descartes, por exemplo, esta talvez a repercussão mais documentada e há mais tempo conhecida[7], não obstante trabalhos ulteriores de gabarito, como sobretudo os de D. Des Chene[8]. Tratava-se, como o próprio título geral da série evidenciava, um comentário ao conjunto homónimo de Aristóteles. Se nos ativermos ao volume aqui traduzido, conhecem-se edições dele pelo menos em Lião (entre 1593 e 1616) e em Colónia (doze edições, entre 1600 e 1631)[9]. No confronto das duas peças literárias, a de Aristóteles e a de Góis, há contudo algumas diferenças, que justificaremos mais adiante. Para já podemos referir-nos à excisão do primeiro tratado — sobre *A Sensação* —, à alteração da ordem editorial de alguns títulos — *A Respiração* (pp. 55-67) antecede *A Juventude e a Velhice* (pp. 68-80) — e à individualização de três tratados: *A Respiração*, *A Vida e a Morte* (pp. 81-94) e *A Longevidade e Brevidade da Vida* (pp. 95-97), remetidos para o fim do volume. Note-se, v. g., que na edição moderna eventualmente mais utilizada do texto de Aristóteles, a de Jonathan Barnes, *A Juventude e a Velhice*, *A Vida e a Morte* e *A Respiração* aparecem publicados como uma só peça literária. O tomo do Comentário Jesuíta Conimbricense comportava também outra diferença editorial assinalável, frente ao seu título mais afim — sobre *A Alma* (*De Anima*) —, pois enquanto este reproduzia o texto de Aristóteles traduzido para latim e atomisticamente explicado[10], o volume dos *Tratados Breves de História Natural* não só não reproduz o texto aristotélico, como o aborda não tanto sob o signo das questões, antes sob uma perspetiva tratadística, a que adiante nos referiremos.

Estes pequenos tratados ou opúsculos aristotélicos constituem então uma unidade temática mais ou menos bem definida. Reconhece-o também Manuel

[7] Cf. E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris 1913.

[8] Cf. D. Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996; Id., *Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000; Id., *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Ithaca: Cornell University Press, 2001.

[9] Cf. A. A. de Andrade, «Introdução», in *Curso Conimbricense I. P.e Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa, 1957, p. XV.

[10] Convirá referir que o volume dos Comentários ao *De Anima*, tal como também o dedicado à *Ética*, foram até hoje os únicos traduzidos integralmente para português, respetivamente: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa 2010, e a tradução de Andrade citada na nota imediatamente anterior. Outros textos, em antologia embora, podem ser lidos numa edição eletrónica (<http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/comentarios_a_aristoteles>), vd. *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*, introdução de Mário Santiago de Carvalho; traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal, Editio Altera, LIF — Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras, Coimbra, 2011.

de Góis, logo quando comenta a *Física*: «A sexta [parte da fisiologia aristotélica] que é uma espécie de acrescento [sc.: os *Tratados Breves de História Natural*] aos livros sobre *A Alma*[11], — escreve o nosso jesuíta — discorre em parte sobre as disposições gerais, algumas de todos os seres vivos, outras apenas de alguns deles, como, por exemplo, sobre a sensação e o sensível, o sono e a vigília, a vida e a morte, e outras deste tipo.» Trata-se, por isso, sobretudo em conjugação com o *De Anima*, de estudar os problemas atinentes à vida animal (biologia) e à vida humana (psicologia). Todo o estudante e leitor de Aristóteles sabe que os textos que chegaram até nós, mesmo pela ordem literária ou editorial em que tal aconteceu, não correspondem ao que de facto Aristóteles ou a sua escola fizeram. Isto era totalmente ignorado no século XVI. Dado que enquanto tratados científicos e filosóficos eles não diferem do seu mais próximo texto, o *De Anima*, qualquer leitor deste importante tratado, já traduzido para português na série das «Obras Completas de Aristóteles», não só não terá dificuldade em ler os *Tratados Breves de História Natural* como é aconselhado a fazê-lo, a título de remate. Por uma feliz circunstância, a partir de agora, também já será possível ler-se complementarmente estes dois títulos da pena de Manuel de Góis.

Ainda antes de entrarmos nesta produção conimbricense, impõe-se uma palavra breve sobre cada um dos sete pequenos títulos do Estagirita Aristóteles. O primeiro tratado, *A Sensação e o Sensível*, precisamente aquele que não é nem explicado nem comentado na edição coimbrã, evidencia muito bem a relação direta com o *De Anima/A Alma*. Ocupando-se das relações entre os cinco órgãos dos sentidos e os quatro elementos, tal como em *A Alma*, *A Sensação e o Sensível* estuda sobretudo os sentidos da vista e do ouvido e a relação da visão com os elementos (capítulos I-II); os objetos dos sentidos da visão, com particular destaque para a teoria das cores, do paladar e do olfato (capítulos III-V); concluindo com a discussão de problemas atinentes à perceção: sensações e qualidades sensíveis e uma breve passagem pela música (capítulos VI-VII). Ora, quase todas estas problemáticas serão objeto de estudo no volume que o jesuíta de Coimbra dedica ao *De Anima II*, sendo esta a razão explicitamente confessada — leia-se o proémio geral dos *Tratados Breves*[12] — para a omissão

---

[11] Seguirá idêntica partição, também, a *Doctrina Philosophica* (1618) do jesuíta Baltasar do Amaral (Lisboa: Off. P. Craesbeck, p. 2 e pp. 316-353).

[12] «Os livros de Aristóteles, que os nossos filósofos costumam denominar *Parua Naturalia*, isto é, pequenos tratados de história natural, são os suplementos dos livros *De Anima*. Na verdade, eles contêm a explicação de certas afeções que são comuns a todos os seres vivos, como a vida e a morte, ou que apenas são próprias dos animais, como a vigília, o sono e a respiração. Seguimos, no presente trabalho, o mesmo método e o modo de composição utilizados nos comentários sobre o livro *In Meteoris*, pelas razões que aí expusemos. Porém, no que diz respeito aos livros *De Sensu et Sensili*, em que Aristóteles tratou dos órgãos dos sentidos e dos seus objectos em especial, decidimos nada aqui dizer a propósito, uma vez

deste primeiro e fundamental título destes opúsculos. Se Aristóteles chegou a conceber os *Tratados Breves de História Natural* como um complemento ao volume sobre *A Alma*, fazia todo o sentido, de um ponto de vista sistemático, incluir as suas lições no âmbito mais vasto e abrangente deste último. Na receção destas obras este tema estava no entanto longe de ser claro ou mesmo consensual, conforme veremos. É evidente que tudo o que esse procedimento podia ganhar em sistematicidade expositiva acabava por perdê-lo no tocante às diferenças assinaláveis entre ambos os textos, haja em vista que o pensamento de Aristóteles, como é compreensível, evoluiu entre os dois títulos[13]. Mas esta, evidentemente, é uma crítica que não podemos assacar aos Jesuítas Conimbricenses, que ignoravam tudo o que a moderna filologia do século XIX principiou a estabelecer. Se, de um ponto de vista aristotélico sistemático, se pode asseverar com alguma segurança que o *De Anima* antecede os *Parua Naturalia*[14] — lição aliás de que já no século XVI os nossos jesuítas partilhavam, em oposição crítica à interpretação de Paulo de Veneza (1369/72-1429), entre outros autores mais[15] —, na ordem cronológica da composição, como dissemos antes, o problema está longe de obter consenso ou estar encerrado[16].

Sabemos, no entanto, que numa célebre passagem dos *Meteorologica* (I 1, 338a20-339a9) Aristóteles sistematizara os vários níveis da sua teoria ou doutrina física, nos seguintes termos: «Anteriormente tratámos das causas primeiras da natureza, de tudo o que diz respeito ao movimento natural [sc. *Physica*], da translação ordenada dos astros na região superior [sc. *De Caelo* I-II], dos elementos corpóreos, do seu número, das suas qualidades, das suas recíprocas transformações e, por fim, da geração e da corrupção consideradas sob o seu aspeto geral [sc. *De Caelo* III-IV e *De Generatione et Corruptione*]. Neste programa de investigações, resta examinar a parte que, nos autores que nos precederam, recebeu o nome de meteorologia [sc. *Meteororum*] [...]. Uma vez estudados estes temas, teremos de ver se podemos utilizar o mesmo método para dar conta dos

que todos aqueles assuntos foram por nós suficientemente examinados e esclarecidos nos comentários sobre os livros *De Anima*, o qual, juntamente com os comentários sobre os livros *De Ortu et Interitu*, se Deus quiser, muito em breve publicaremos.» (Vd. *infra*, tradução de Bernardino Marques, p. 57.)

[13] Cf. M. Crubellier & P. Pellegrini, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, 2002, p. 269.

[14] Cf. A. P. Mesquita, *Introdução Geral*, pp. 257-258.

[15] Cf. M. S. de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*..., pp. 97-98. Voltaremos já a seguir a este assunto.

[16] Cf. A. P. Mesquita, *Introdução Geral*, 577-578, onde se agrupam várias propostas de periodização, que vão de 335 a 322, para o *De Anima*, e de 345 a 323 para alguns livros dos *Parua Naturalia*.

animais e das plantas consideradas em geral e em particular [tratados zoológicos e *De Plantis*].»

Teremos agora de acrescentar a esta uma outra dimensão, chamemos-lhe epistemológica, quer discutida por Aristóteles, quer por Manuel de Góis também em confronto crítico com o mencionado Paulo de Veneza. Vale a pena lembrar que entre 1475 e 1525 o comentário da autoria deste filósofo ao *De Anima* foi publicado cinco vezes, e a sua *Summa Naturalium*, dez[17]. Com efeito, nas primeiras páginas de *A Alma*, e exatamente, estamos em crer, porque àquele tratado se devia acrescentar *A Sensação e o Sensível*, sem se perder de vista aquela que, evidentemente, vai ser a tónica do Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra, a pedagogia, lia-se o seguinte: «as dimensões orgânicas dos animais, de que Aristóteles trata no livro *As Partes dos Animais*, respeitam, em parte, à matéria, visto que recebem em si as funções corpóreas da alma, e as disposições são necessárias para a introdução da alma (…). Mas, como as partes orgânicas são mais facilmente conhecidas do que a alma, cuja natureza é secreta e recôndita, não deve avançar-se em primeiro lugar sobre elas, mas antes sobre a alma, como (…) Aristóteles chama a atenção, no primeiro capítulo do livro primeiro da *Física*, e nos capítulos I e III do livro primeiro de *As Partes dos Animais* (…). O que é geral deve ser tratado em primeiro lugar. (…) Na verdade, considera-se a alma mais ampla do que as partes dos animais, uma vez que estas apenas estão nos animais, e ela está presente em todos os seres vivos. O exame da matéria precede o exame da forma. Se algo postula a razão da doutrina, é que não se defina a alma através do corpo orgânico do animal, mas do corpo orgânico do ser vivo em geral.»

Depois de se justificar a precedência do estudo de *A Alma* sobre o das *Partes dos Animais* (chegando a citar-se com notável acribia aquele que é um texto metodológico e programático maior de Aristóteles[18]), evoca-se a tese de Paulo de Veneza sobre o objeto dos livros «de anima» — a seu ver, o corpo orgânico, não a alma — lendo-se o seguinte (continuamos a recorrer à versão de M.ª da C. Camps): «os livros sobre *A Alma* parece poderem ser vistos de duas formas. Por si, separadamente, ou junto com os chamados *Pequenos Naturais*, que são como que um seu complemento. Se forem vistos do primeiro modo, a alma é o seu objeto, se do segundo, é o corpo animado…» O que podemos dizer acerca destas duas referências textuais de *A Alma* com relevância para os textos traduzidos a seguir? Primeiro, que a filosofia é uma «ἱστορία περὶ φύσεως», salientando-se, nesse aspeto, a leitura finalista ou teleológica. Veremos que a

[17] K. Park & E. Kessler, «The organic soul», *in* Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, 1988, p. 462.

[18] Cf. Aristóteles, *Part. Anim.* I 1, 639a1-642b4.

física está longe de ser parente pobre em Manuel de Góis e, para os Jesuítas, que era imperativo nela descortinar os sinais do Criador. Como outrora em Aristóteles, mecanismo e finalismo irão agora preencher mais de 73 % do Curso procedente das mãos de Góis![19] Podemos dizer, também, que o estudo da alma é assunto da física, «se não da alma toda, ao menos daquela parte que faz com que o animal seja aquilo que é»[20]. Que, no entanto, o estudo da alma, isto é, da vida ou animação (nunca esqueçamos a ligação de «anima» a «animação»), não se esgota na física; por outras palavras: que a física não é uma ciência única e universal. Consequentemente, que se ensine primeiro a perspetiva geral e formal sobre a vida — o estudo da alma em geral — e só depois se passe ao estudo das suas dimensões, como a corpórea. Enfim, que no caso de se estudarem conjuntamente *A Alma* e os *Tratados Breves de História Natural* a tese de Paulo de Veneza tem alguma plausibilidade. Quer dizer, enquanto comentador exclusivo de *A Alma* o professor jesuíta considera a alma no seu todo e universalmente, mas enquanto professor também dos *Tratados Breves* (como seria o caso vertente do estudo deste volume) ele versa a dimensão mais física e mecânica do corpo enquanto organismo vivo. Este ponto divide e unifica simultaneamente o conjunto editorial conimbricense que ora temos em mãos.

Regressando a Aristóteles e ao seu segundo tratado, *A Memória e a Reminiscência*. Aqui sobressai a diferença entre as duas modalidades de recordação, a primeira mais espontânea e acessível a quase todos os animais, a segunda mais próxima daquilo a que a moderna psicologia chama mecanismos associativos. Tratava-se, nem mais nem menos, de superar a doutrina platónica da anamnese (*Phaed*. 72e sg.) e, desta feita, de substituir uma perspetiva metafísica por uma leitura ou explicação radicalmente física. A novidade é tão grande e o seu alcance tão radical, que não passou despercebido a um intérprete dos nossos dias o relevo desta descoberta aristotélica só comparável ao empirismo inglês, ultrapassando-o mesmo[21]. No parágrafo segundo trataremos de ver como Manuel de Góis corresponde a este tipo de desafios.

Temos de seguida a unidade temática referida e que congloba três tratados, *O Sono e a Vigília*, *Os Sonhos* e *A Adivinhação pelos Sonhos*. Após a caraterização dos contrários — «sonho» vs. «vigília» — ambos ditos afeções do sentido comum, cuja complementaridade Aristóteles assinala, são estudadas, primeiro, as relações dos dois com o corpo e com a alma (encontra-se aqui um paralelo com a passagem de *A Alma* sobre o sentido comum),

[19] Cf. M.ª C. Camps & M. S. de Carvalho, *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra, 2016, pp. 32-33.

[20] Aristóteles, *Part. Anim*. I 1, 641a21-23.

[21] R. Sorabji, *Aristotle On Memory*, p. 1.

as suas causas, com particular relevo para a dimensão física da digestão. É também na mesma perspetiva das causas que Aristóteles aborda a razão de ser do sonho. De igual modo, e por isso, o filósofo da Macedónia acaba por contrariar as visões mais religiosas sobre o tema, trazendo-o para o campo de uma discussão física bem sensível ao papel da imaginação nesse processo, e de novo em paralelo com o *De Anima* (427b17 sg.). Neste quarto tratado lê-se ainda uma argumentação muito interessante sobre as relações da imaginação com o mundo da perceção sensorial ou o caráter alucinatório das imagens oníricas. Também é num âmbito físico-natural, e não divino, que Aristóteles aceita a possibilidade da adivinhação pelos sonhos, abordagem esta mais sensível a um leitor pós-freudiano, sobretudo quando o filósofo, falando sobre as imagens distorcidas típicas dos sonhos, se refere aos desejos do sujeito, às ilusões ou mesmo às patologias.

Tal como o conjunto anterior, também *A Longevidade e a Brevidade da Vida* inaugura, nalgumas edições, um agregado afim de outros textos: *A Juventude e a Velhice*, *A Vida e a Morte* e *A Respiração*, assim se justificando, como lembrámos, a edição conjunta dos três últimos títulos. Caraterizando-se o envelhecimento nos termos físicos da secura, atribui-se ao coração e não ao cérebro a sede de um tal processo. Quanto ao tratado espúrio *A Inspiração* (ou também *O Alento*, como se pode dizer no nosso idioma), ele é compreensivelmente omitido na edição lisboeta. Não obstante as razões de Bos e de Ferwerda[22], continua a ser comummente aceite a tese que enquadra a autoria eventual do tratado mais na escola peripatética (Teofrasto, Estratão de Lâmpsaco, Erasístrato) e menos num ambiente médico helenista. Uma coisa, porém, se pode afirmar: conjuntamente com o *De Anima* e os *Parua Naturalia*, o *De Spiritu* constitui um grupo unitário no tratamento do difícil terreno entre o mental e o físico. Na explicação e justificação do tradutor deste conjunto literário:

> «Aristotle was the son of a doctor, and himself a biologist, who believed in experiment and dissection as a means of collecting evidence. Thus his views on the soul are influenced by his physiology. Yet he never falls into the meshes of materialism, and appears quite certain that the body cannot possibly explain the mind. His method is analytical, his logic, within the limitations imposed by his age and personal character, is ruthless, and his knowledge is encyclopaedic. His arguments and conclusions should assuredly serve to stimulate, even where they fail to satisfy.

[22] Abraham P. Bos and Rein Ferwerda, *Aristotle, On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu): A Discussion with Plato and his Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul* (*with English translation and commentary*), Leiden: Brill, 2008.

> Finally, although his conception of a divine Creator is nowhere clearly worked out, Aristotle believes implicitly in design and purpose in the universe, and lays it down as axiomatic that no account of any part of the body or function of the mind can be considered adequate, unless it shows the purpose which it serves in the scheme of creation.»[23]

Não se deve julgar que o trabalho de Góis, a que a seguir nos dedicaremos, foi obra inovadora ou insular. Sem podermos ser exaustivos, recordemos que *Os Tratados Breves de História Natural* de Aristóteles foram, no período do Renascimento, editados e comentados, durante um arco temporal revelador de uma época de grande interesse pela filosofia da vida segundo Aristóteles. Além das traduções de François Vatable (1518), de Pietro Alcionio (1521) e de um dos mais brilhantes discípulos de Pietro Pomponazzi, o espanhol Juan Ginés de Sepúlveda (cuja versão datada de 1522 procurava ser alternativa à de Alcionio[24]), podem citar-se os impressivos trabalhos de Nicolau Leonico Tomeo (1523)[25], embora sob uma perspetiva platónica[26]; de Agostinho Nifo no mesmo ano[27], e em oposição à perspetiva adotada de Tomeo; e ainda, de Antonio Scayni (1599)[28]. «Por volta de 1520, escrevia o estudioso Stefano Perfetti, havendo-se esgotado as polémicas tão quentes sobre a imortalidade da alma, muitos aristotélicos começaram a desenvolver um forte interesse pelos temas 'psicofisiológicos' dos *Parua Naturalia* de Aristóteles, os pequenos tratados que podemos considerar como que nascidos da costela do *De Anima* e constituem uma ponte para a filosofia racional dos grandes

---

[23] Aristotle, *On the Soul, Parua Naturalia, On Breath, with an English translation by W. S. Hett*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, rev. 1957, p. IX.

[24] S. Perfetti, *Aristotles's Zoology…* , p. 36; K. Park & E. Kessler, «The Concept of Psychology», *in* Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p. 458. Decerto mais conhecido pela sua infeliz intervenção na polémica teológica e antropológica sobre o estatuto dos índios americanos, um testemunho sobre Juan Ginés e a respeito desta mesma matéria, proveniente do quadro jesuíta de Coimbra, pode ser lido em Pedro da Fonseca, *Metaphysica* V, c. 15, q. 1, s. 8, col. 808.

[25] Cf. *Aristotelis Stagiritae, Parua quae uocant Naturalia, omnia in latinum conuersa et explicata a Nicolao Leonico Thomaeo*, Venetiis: Vitali, 1523.

[26] S. Perfetti, *Aristotle's Zoology and Its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven University Press, 2000, 83. Para a zoologia de Aristóteles, vd. Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et movement des animaux*, Paris: J. Vrin, 2004.

[27] Cf. *Parua Naturalia Augustini Niphi*, Venetiis: Hieronymus Scotus, 1523.

[28] Cf. *Paraphrasis Antonii Scayni cum adnotationes in libros Aristotelis De Anima, De sensiteriis et sensibilibus, De memoria et reminiscentia, De somno et uigilia, De somnis, De uaticinatione per somnium, De motione animalium, De generatione animalium, De longitudine et breuitate uitae, De iuuentute et senectute, De respiratione. Eiusdem Miscellanea nonnullarum lucubrationum et quaestionum in logica et in philosophia Aristotelis*, Venetiis: Laurentius Pasquatus, 1599.

tratados zoológicos. Basta lembrar, continua Perfetti, que os anos 1520 e 1530 assistiram à impressão de pelo menos cinco traduções diferentes dos *Parua Naturalia* (que segundo a tradição incluíam também dois tratados 'zoológicos', *De Motu Animalium* e *De Incessu Animalium*)»[29]. Para Portugal, F. Stegmüller e Ch. Lohr registaram, mas aquele em tom dubitativo, a existência de eventualmente três manuscritos em Lisboa, *In Parua Naturalia*: um do professor de Évora (1586), Manuel de Lima; um outro, de Marcos de Moura († 1611); e um derradeiro, de autor anónimo[30]. Também nós conhecemos um manuscrito de 1580 (BGUC, ms. 2312), com o *incipit* geral *Annotationes in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, que tem a particularidade de abordar os nossos *Tratados Breves* confinando-se ao *A Juventude e a Velhice* e *A Respiração e a Expiração*, além de o fazer intercalando-os no segundo livro sobre *O Céu* (fols. 260-273). Para a primeira metade do século XVII, M. Gonçalves da Costa deu notícia de um manuscrito, talvez beneditino, que contemplava, entre outros mais, os «libros de Paruis Naturalibus», e de uma postila de Filosofia, precisamente do mesmo período de tempo, abordando os *Parua Naturalia* entre uma «suma de toda a física» e os livros sobre *A Geração e a Alma*[31]. O mencionado Stegmüller também regista para 1604, atribuindo-as a Egídio da Apresentação, umas *Commentationes* que integram os títulos que ora nos interessam, mas pode tratar-se da mesma obra que Lohr prefere pôr sob a autoria do algarvio Guilherme de Santa Maria († 1634)[32]. Também Maria da Conceição Camps se referiu a um outro manuscrito da BGUC (ms. 2502), como sendo do famoso retor e humanista Bento Pereira († 1681), que trata mais copiosamente dos vários *Tratados Breves*[33]. Pela nossa parte podemos dar notícia de um outro inédito proveniente do mesmo acervo (ms. 2316, fols. 14-25), registando o brevíssimo ensino do jesuíta Francisco Rodrigues sobre idêntica matéria (fols. 14-24), o *Compendium Philosophicum* (1629). Porventura mais relevantes serão, quiçá,

---

[29] S. Perfetti, *Aristotle's Zoology* ..., p. 4. Assim, em Pádua, desde 1607 que o plano de estudos superiores de filosofia incluía a abordagem dos «Parua Naturalia» (cf. R. Tuck, «The Institutional Setting», *in* D. Garber & M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge — New York — Melbourne: CUP, 1998, p. 16).

[30] F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. A. F. Morujão, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 183 e *passim*.

[31] M. G. da Costa, *Inéditos de Filosofia em Portugal*, Braga, 1978, p. 150, pp. 275-276, respetivamente.

[32] F. Stegmüller, *Filosofia*..., p. 19; Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*..., p. 178. Sobre Guilherme de Santa Maria, veja-se também Henrik Wels, «Die Unsterblichkeit der Seele und der epistemologische Status der Psychologie im Aristotelismus des 16. Jahrhunderts», *in* G. Franck & A. Speer (hrsg), *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit — Kontinuität oder Wiederanneignun?*, Wiesbaden, 2007, p. 202, nota 25.

[33] Cf. M.ª da C. Camps, «A questão da imortalidade da alma intelectiva individual segundo Baltasar Álvares (1598) e Francisco Soares Lusitano (1651)», *in Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2015), p. 131.

os factos seguintes: o jesuíta Francisco Soares Lusitano publica em 1651 o seu próprio comentário a estes *Tratados Breves de História Natural*, no segundo tomo do seu renomado *Cursus Philosophicus* (= *Physica, De Caelo, Meteoris* e *Parua Naturalia*) — o mesmo acontecendo no *Cursus Philosophicus Conimbricensis* do P.^e^ António Cordeiro (1680) — ou no *Cursus Philosophicus* do P.^e^ Silvestre Aranha (1738) que consagra a sua sexta parte aos *Tratados Breves* (como não pudemos vê-lo louvamo-nos na autoridade do «Privilégio» de el-rei D. João V em outro dos títulos do célebre teólogo jesuíta Aranha[34]).

No entanto, e paradoxalmente, a própria figura do Estagirita estava já em causa no século XVI. Teremos ocasião de ver, no parágrafo a seguir, como Manuel de Góis foi, talvez sem querer, e no capítulo da filosofia que ora nos ocupará, um dos contribuintes ativos para a queda da autoridade secular do filósofo macedónio. Porque a missão conimbricense era a de pensar/ensinar com Aristóteles e não pensar/ensinar Aristóteles, Góis teve uma quota-parte, ainda não devidamente avaliada, em toda esta história. Tenhamos presente, para já, o próprio estatuto literário dos *Tratados Breves*, que já não seguem o estilo do comentário — o género «per modum commenti» ou «commentum cum quaestionibus» — outrossim a forma tratadística, decerto mais livre perante a autoridade comentada. Sabemos que Pedro da Fonseca não apreciava particularmente este género de abordagem, preconizando antes um acesso mais filologicamente íntimo com o texto comentado. A verdade é que do interesse filológico humanista (que ainda se deteta nalguns volumes do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense) pela matéria biológica se passou paulatinamente ao interesse pela vida por si mesma, crise que se percebe pela oposição entre a autoridade aristotélica e os dados da ciência anatómica, *controversia inter philosophos et medicos* ou como se lê a dada ocasião: *inter philosopho et medicos disceptatio est* (Iuc3p70)[35].

Viviam-se, de facto, tempos novos, e não é difícil evocar pelo menos dois títulos assaz reveladores deste clima. Duas díspares publicações saídas do prelo precisamente no mesmo ano, 1543 (ou seja, doze anos antes de a Companhia de Jesus ter tomado conta do Colégio Real de Coimbra), permitem-nos o enquadramento de uma nova aproximação do século, respetivamente ao macrocosmos e ao microcosmos: *As Revoluções dos Orbes Celestes*, do astrónomo polaco Nicolau Copérnico, e, do médico flamengo André Vesálio, *A Constituição do Corpo Humano (De Humani Corporis*

[34] Cf. P. M. Silvestri Aranha, *Disputationes de Intellectu Eiusque Triplici Operatione*, Lisboa: Ex. A. Isidoro da Fonseca, 1738.

[35] Daqui para diante, todas as referências aos títulos do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense serão apresentadas em conformidade com os critérios que usámos em *Cor, Natureza e Conhecimento*..., pp. 79-80 e p. 9.

Fabrica). Pela primeira, ruía a cinemática celeste ptolomaica, nomeadamente com a proposta de que a esfericidade da Terra permitia um movimento de rotação em volta do Sol (heliocentrismo); pela segunda, um atlas ilustrado do corpo humano, os mistérios da anatomia começavam a cair em retirada, designadamente ao observar de facto, isto é, mediante dissecações de cadáveres, contrariamente a Galeno, como o corpo era deveras constituído. E, ao mesmo tempo que tais anúncios se impunham, uma corrente ora mais cética ora mais erística — pense-se em Montaigne e em Francisco Sanches, respetivamente — castigava o conhecimento humano em geral anunciando que «nada se podia saber», haja em vista a reafirmação, por Sanches, da insciência, da ignorância geral dos homens, do caráter nominal das definições, do perpétuo duvidar, da impossibilidade de se demonstrar a natureza das coisas, enfim, do próprio caráter ficcional da ciência. Como proceder então perante tamanha incerteza e cegueira do futuro? Julgamos poder ler os textos portugueses que comentam os tratados de Aristóteles como uma resposta possível a este inseguro e incerto estado de coisas.

2. PSICOFISIOLOGIA CONIMBRICENSE: BREVE INTRODUÇÃO DOUTRINAL

O redator quinhentista dos nossos *Tratados Breves de História Natural*, o padre jesuíta alentejano Manuel de Góis, o principal obreiro do famoso *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, começa o seu trabalho por justificar a omissão do primeiro tratado aristotélico integrado na série dos *Parua Naturalia*, escrevendo ter decidido «não os comentar [...] uma vez que todos esses assuntos foram [...] amplamente examinados e esclarecidos no comentário ao livro *De Anima* que, juntamente com o livro *De Generatione et Corruptione*, se Deus quiser, dentro em breve publicaremos». Esta justificação deixa-nos várias indicações. A primeira, também a ela aludimos antes, é que a lecionação do *De Anima* era mais importante no *curriculum* das Artes; com efeito, sabemos que a matéria psicológica era objeto da docência, por via de regra no último semestre do Curso, e que, sempre que possível, podia contemplar a explicação dos *Parua Naturalia*. Quando tal não era possível, podia adotar-se a solução goisiana: incluir *A Sensação e o Sensível* no próprio seio da explicação de *A Alma*. Sem concretizarem uma instrução do P.^e^ Nadal, para Coimbra (1561), em que este indicava os «Parvos naturales» logo após o *De Anima*, os professores do colégio da cidade do Mondego omitem-nos[36]. Dificilmente encontramos

[36] Cf. M. S. de Carvalho, «Introdução Geral», pp. 47-48 e também pp. 56-57.

nos sumários do Curso esses textos, mas eles foram por vezes efetivamente ensinados. Ao redigir alguns dos títulos que integram os *Tratados Breves*, Góis ainda justifica mais a solução que adotou. Veja-se, por exemplo, no capítulo 6.º de *A Memória e a Reminiscência* a remissão para o trabalho do *A Alma*, onde se aprofundará o assunto das localizações orgânicas (da memória sensitiva, no caso), o mesmo se passando no capítulo 7.º, agora a respeito da imaginação e do número dos sentidos internos. O proémio que citámos pela segunda vez esclarece-nos ainda mais, pois, reconhecendo explicitamente que os *Tratados Breves de História Natural* são suplementos aos livros *Sobre a Alma*, explica tal caráter de complementaridade pelo facto de eles conterem a explicação de dimensões comuns a todos os seres vivos, como a morte e a vida, ou apenas próprios dos animais, como a vigília, o sono e a respiração. Trata-se portanto da vida na sua dimensão mais alargada e básica, razão pela qual aqueles podiam ser ensinados após o estudo da matéria cósmica — isto é, a seguir ao *Meteororum* — e o leitor pode reparar ainda como Góis sugere uma divisão no seio dos *Parua Naturalia*, entre os temas respeitantes à vida em comum, e à vida animal, depois. Acima esclarecemos como isto podia implicar uma mudança na perspetiva formal do ensino.

A segunda informação é de ordem editorial. Antes da publicação dos *Parua Naturalia*, que, como dissemos, ocorre em Lisboa em 1593 — conjuntamente com outras três monografias: *Meteororum*, *Ethica*, e *De Caelo* —, só tinha saído do prelo coimbrão o volume relativo à *Physica* (1592) e faltavam todos os demais (no capítulo 7.º de *A Memória e a Reminiscência* encontra-se mesmo uma alusão à *Física* entretanto publicada); ora Manuel de Góis confessa, precisamente na mesma data em que está a compor o díptico *Physica/Parua Naturalia*, que outros dois títulos estavam prontos; trata-se, de facto, dos que acabaram por sair em Coimbra em 1597 (o volume referente ao *De Generatione et Corruptione*) e em 1598 (o relativo ao *De Anima*), este último, infelizmente, já publicado postumamente. Chega aliás a ler-se, no final do capítulo 2.º de *A Memória e a Reminiscência*, uma explícita referência a um dos apêndices que integrarão o volume sobre *A Alma*, o chamado *Tratado da Alma Separada* e, quer em *A Vida e a Morte* quer em *Os Sonhos*, remete-se para *O Céu*[37]. Tudo indica que o processo de publicação não foi tão célere quanto o da preparação da edição ou, pelo menos, que demasiado tempo se passou entre as duas fases do trabalho. A coisa é compreensível. Seja como for, sabendo nós que Góis exerceu a sua atividade letiva coimbrã em Filosofia em dois cursos completos (1574-1578 e

[37] Remetemos o leitor para os dois quadros de referências intertextuais apensos ao final desta introdução, que pudemos estabelecer, à semelhança, aliás, e na continuidade do que fizemos já para o *De Anima* (vd. M. S. de Carvalho, «Introdução Geral», pp. 142-144).

1578-1582), e tendo mais certezas agora, sobretudo graças aos cruzamentos intertextuais permitidos pelo estado do projeto editorial, nada nos impede de anteceder em quase vinte anos a composição do que tão tardiamente virá a ser de facto publicado.

Acresce, ainda dentro deste apartado literário, que Góis informa que o método que seguiu nos *Parua Naturalia* coincide com aquele que havia adotado nos *Meteororum*. Quer dizer (e como nestes últimos se podia ler), a necessária brevidade no tratamento imposta pelo *curriculum* das Artes — hoje diríamos, «pragmatismo» — justificaria a omissão quer do texto aristotélico traduzido quer do segmento das questões antinómicas e dialogantes. Desta maneira se acaba por declarar ter-se escolhido «o que for mais digno e mais importante num só ponto e juntar ao mesmo princípio quaisquer observações pertinentes, para apresentar tudo aos leitores, de acordo com a nossa perspetiva, resumidamente dividido em capítulos; de modo que a explicação destas matérias, que são, por natureza, muito agradáveis, possa ser também mais agradável e mais proveitosa».[38]

Uma última observação prévia, no âmbito educativo e investigativo (mas àquela última teremos ocasião de voltar mais vezes). No final do capítulo sobre *O Sono e a Vigília*, Manuel de Góis abre a porta à liberdade de os estudantes poderem ler sobre essa matéria outros textos, epicuristas e estoicos, escrevendo taxativamente, antes de os nomear, *lege si placet*. Depois, há de dar-se atenção ao reconhecimento explícito de que a verdadeira causa sobre um dado assunto ainda não foi encontrada — *a nullo fortasse hactenus inuentum* (Svc8p30) — sensibilidade que, embora nesta precisa secção textual, seja atinente a um assunto tão prosaico ou folclórico qual o canto noturno dos galos, anuncia um dos problemas mais melindrosos com que o leitor de hoje destes oito opúsculos se deparará: o relativo ao acolhimento da investigação mais recente, ao ponto de Aristóteles dever ser criticado e negado!

Aqui chegados importaria situar o texto que felizmente agora podemos ler no próprio idioma materno do seu autor alentejano, graças ao nunca por demais louvável labor de Bernardino F. da Costa Marques. Importa estender à secção, digamos mais antropológica, do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* o horizonte de leitura que há já algum tempo vimos preconizando para o mesmo, a saber, o de que ele deve ser lido no âmbito do tempo em que *res extensa* e *res cogitans* se virão a separar programática e ontologicamente[39]. Referindo-se ao contexto histórico e editorial que

---

[38] Cf. *Meteororum*, «Prooemium», p. 4.

[39] Cf. M. S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa: Colibri, 2010, p. 34; também em: *Psicologia e Etica nel 'Cursus Conimbricensis'*, presentazione di Francesco Mattei, traduzione di Alfredo Gatto, Roma: Anicia, 2015, p. 40.

antecede o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Katharine Park viu que o impulso para favorecer cada vez mais as explicações fisiológicas dos motivos orgânicos devia ser lido numa dupla direção: a que remeteria retrospetivamente para as teorias e as explicações dos séculos XIII e XIV, e a orientação para o século XVII, que se irá concretizar em autores como Descartes e Hobbes[40]. Ora, o tratado que vamos ler resulta também da interseção de outras duas realidades absolutamente distintas: a interpretação da filosofia aristotélica (em especial na sua componente física e naturalista) e a orientação religiosa do ser humano. Àquela poderia corresponder, no tempo, o avanço horizontal do naturalismo fisiológico, a esta, as soluções verticais alternativas numa Europa assaz dilacerada. Podemos também dizer: entre uma nova física e uma nova religião (ou nova «metafísica»[41]). Nesta cruz de cariz mais antropológico, o tratado sobre *A Alma* é crucial, mas também, compreensivelmente, os *Tratados Breves de História Natural*. Estes últimos serão, por isso, frequentemente atravessados pelas cisões enunciadas e nesse horizonte também devem ser interpretados. O presente «Estudo Doutrinal» evidenciá-la-á inúmeras vezes, pelo que por ora bastará frisar o contrário, a resposta alternativa sugerida. Propomos que ela seja a de uma filosofia tão singular quanto experimental, dominada por uma «meta-física» que visa compaginar uma teoria do conhecimento com uma teoria sobre o humano. Podemos dizê-lo de outra maneira: a fidelidade a um programa — *filum doctrinae* — qual o de nunca poder pensar-se o que realmente importa, o Homem, senão enxertando-o numa Natureza exaustiva e atualisticamente pensada (entendendo nós o «atualismo», quer na sua aceção jurídica quer geológica). O que nos dá que pensar é que o nó que se concretiza para desatar este programa é precisamente o da educação. E isto, não se perdendo em minudências, como o há de fazer algum tempo depois John Locke, em *Some Thoughts Concerning Education* (1693), mas procurando enlaçar o ensino de uma ideia com uma ideia de ensino. Isto equivale a colocar-se o aristotelismo ao serviço de um programa dedutivo em que as perspetivas físico-naturalistas, tendo toda a autonomia e legitimidade, carecem de um princípio universal — o da Verdade — que atravessa, aqui, articulando-as no seu interior, uma preferentemente atualizada física do Corpo e uma desejavelmente autorizada metafísica do Homem. Também para o jesuíta Possevino teria sido esta especificidade do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Em resposta ao médico e naturalista espanhol Juan Huarte, e explicitamente envolvendo esse trabalho de Coimbra, Possevino

[40] K. Park, «The organic soul», *in* Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p. 477.

[41] Cf. M. S. de Carvalho, «Tra Fonseca e Suárez: una metafisica incompiuta a Coimbra», *in Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 9 (2009), pp. 41-59.

destacará, por isso, a «cultura do engenho» ou da inteligência[42]. É algo assim como se o conhecimento exaustivo da necessidade em que o Homem radica (a totalidade do discurso naturalista acolhido), caso se alheasse de uma ideia orientadora do Homem como ser radicalmente livre (a informação da Verdade no plano da salvação), pudesse ser contraditado pela comprometida experiência da transformação do humano que passou a habitar o projeto da educação jesuíta[43]. Convocando ao mesmo tempo um passado e um futuro muito curtos, também por causa disto talvez um dia possamos explicar porque é que, enquanto Descartes abrirá o seu *Discurso do Método* com o princípio da universalidade e da igualdade do bom senso ou da razão, o educador protestante e aristotélico Ph. Melanchton preferira antes negar que a capacidade humana de invenção fosse afinal a coisa do mundo mais bem distribuída[44].

Passaremos agora a seguir a ordem literária da publicação dos vários títulos cuja exposição se individualizará: *A Memória e a Reminiscência* (pp. 3-19, no original coimbrão); *O Sono e a Vigília* (pp. 20-35); *Os Sonhos* (pp. 36-47); *A Adivinhação pelo Sonho* (pp. 48-54); *A Respiração* (pp. 55--67); *A Juventude e a Velhice* (pp. 68-80); *A Vida e a Morte* (pp. 81-95); por fim, *A Longevidade e a Brevidade da Vida* (pp. 95-97).

2.1. A Memória e a Reminiscência

Nos dez capítulos de «A Memória e a Reminiscência» carateriza-se a memória e as suas espécies (capítulo 1), passa-se depois à memória intelectiva, interrogando se ela se pode considerar memória em sentido próprio (capítulo 2) e se ela se distingue essencialmente ou realmente do intelecto (c. 3); segue-se o estudo da memória sensitiva, nomeadamente colocando-se o

[42] Cf. Antonio Possevino S. J., *Coltura degl'Ingegni*. A cura di C. Casalini & L. Salvarini, Roma: Amícia, 2008; também P. R. Blum, «Psychology and Culture of the Intellect: Ignatius of Loyola and Antonio Possevino», *in* Daniel Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, pp. 12-37. Explicando a especificidade da contribuição do médico espanhol, ou seja, a sua «nova maneira de filosofar», escrevem C. Casalini e L. Salvarani: «Huarte (…) sceglie, tra le possibili declinazioni di significato del termino 'natura', una declinazione alternativa sai al monismo delle filosofie di Telesio o Bruno, sia all'aristotelismo padovano o conimbricense, mas anche aquello di Francisco Vallés, maestro dei medici spagnoli…» («Introduzione», *in* Juan Huarte de San Juan, *Essame degl'Ingegni*, trad. de C. Camilli 1582, Roma: Anicia, 2010, p. 59)

[43] Sobre a matéria educativa, no quadro mais geral da S. J., cf. *Jesuit Pedagogy, 1540-1616: A Reader*, by C. Casalini & C. Pavur, Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2016.

[44] Cf. E. Kessler, «The intellective soul», *in* Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, 1988, p. 518.

problema de saber em que animais irracionais ela se encontra (c. 4), por exemplo, se ela se encontra nos peixes (capítulo 5); vem de seguida o estudo do órgão da memória sensitiva (capítulo 6), e só depois o dos chamados «ato de lembrar» (*memorandi*) e «ato de recordar» (*reminiscendi*) (capítulo 7), ao que acrescem algumas referências à utilidade e capacidades «admiráveis e ocultas» da memória (capítulo 8), logo da sua bondade e vício, aduzindo-se alguns exemplos do portento que ela é (capítulo 9); para acabar, solucionam--se alguns problemas respeitantes à memória (capítulo 10). São catorze os problemas alegadamente aqui decifrados e esta prática de agregar secções do pseudoaristotélico *Problemas* a encerrar os opúsculos será repetida não só neste volume dos *Tratados Breves de História Natural* — designadamente, como veremos, problemas sobre o sono, os sonhos e os seus presságios, a respiração, os cabelos, o coração, as suas emoções, e a diuturnidade e brevidade da vida — como também no volume sobre *A Alma*, numa intervenção de Cosme de Magalhães, e ainda de Manuel de Góis, no volume sobre *O Céu*[45]. Bastaria esta seca exposição e a sua mera comparação com a obra de Aristóteles «comentada» (o que pode ser feito em rápida sinopse, no quadro no final deste parágrafo, para o qual recorremos ao resumo competente de R. Sorabji), para qualquer leitor logo se aperceber de que está perante alguma coisa mais do que um simples comentário. Para tudo dizermos já: uma obra autónoma, sob a égide de Aristóteles embora — e tanto assim é, que o grande acolhimento dado por Descartes à matéria dos sonhos, de que trataremos no parágrafo seguinte, só rivaliza com o espaço concedido pelo filósofo francês, vulgarmente considerado como o pai da Modernidade, ao tema da memória (sobretudo tal como esta comparece nos sete primeiros capítulos do opúsculo vertente), seja na sua vasta correspondência, seja no *Traité de l'Homme* (1662), seja mesmo nas *Regulae ad Directionem Ingenii* (1701)[46]. O que dizemos para este título deve ser repetido para os restantes, sem que precisemos de elaborar fastidiosamente qualquer quadro sinóptico mais.

Apresentada, filosoficamente, no capítulo 7.º, na sua relação com o passado, e por isso como «reiteração do conhecimento duma coisa precedentemente conhecida, como foi conhecida, ou o retorno ao conceito do que foi primeiramente apreendido, tal como foi apreendido», o tratado

---

[45] Talvez se possa ainda acrescentar o seguinte: em Paris (1520) uma edição de Teodoro Gaza († 1475) dos *Problemas* do Pseudo-Aristóteles publica a versão desta obra feita por este último, incluindo também a de Pedro de Abano, com os comentários de Alexandre de Afrodísio e a de Plutarco; e no século XVII, menos de cem anos depois (Mogúncia 1601), será ainda publicada uma compilação dos Problemas conimbricenses, com o título *Problemata quae in Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Physicis commentariis enodantur, ad publicam scholarum philosophicarum utilitatem in Germania recusa* — veja-se a edição *in*: <http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/de_anima>.

[46] Cf. E. Gilson, *Index*..., pp. 175-1778.

que Góis escreveu sobre a memória abre sob o signo de Alberto Magno (1206-1280). Tal equivale a introduzir a tripla divisão com que o frade e professor dominicano havia classificado as opiniões filosóficas a respeito: a memória tanto significa a faculdade por meio da qual recordamos, como o ato de recordar e, mais indevidamente embora, o seu produto (hábitos e imagens). Santo Agostinho (354-430) é de imediato o autor mais importante citado, designadamente o lugar nuclear que são as *Confissões* X 8. De novo o leitor ficará surpreendido pelo facto de o que alegadamente se apresenta como um «comentário» a Aristóteles se apoiar logo no início em Agostinho e Alberto Magno, afinal de contas autores tão distantes no tempo, entre si, mas também em relação à Companhia de Jesus. Além de um anacronismo, tal pode parecer representar uma heterodoxia peripatética, mais naquele do que neste último caso, evidentemente. Relativamente ao preconceito hermenêutico ligado a um eventual anacronismo, importa ter presente que as obras desses autores estavam a ser ou editadas ou reeditadas nesta época europeia com um surpreendente sucesso. Um dos maiores responsáveis por esta iniciativa editorial, designadamente no tocante à Patrística, havia sido Erasmo de Roterdão, ele que também tinha sido outrora contactado para lente da universidade lusitana[47].

Estava-se, então, de uma certa maneira (ou seja, a mais pertinente para um intelectual), perante autores de novo contemporâneos. Mas a surpresa de que falamos desvanece-se com relativa facilidade se atentarmos em que a citação augustinista, na sua letra, não faz mais do que se pôr na esteira da surpresa aristotélica perante uma tão assombrosa dimensão humana, o que se concretiza aliás com um problema «técnico», digamos assim, qual o de serem as imagens das coisas que os sentidos percebem que constituem o problema aqui em causa. Além desta dimensão técnica há um registo de espanto e mesmo uma glosa relativa ao texto conhecido de Santo Agostinho sobre o «palácio da memória», tal como se lê no capítulo VIII. De facto, se o leitor quiser perceber o registo do opúsculo que estamos a apresentar, nada melhor do que saltar para esse capítulo, onde se pode ler o seguinte: «Quão grande seja a utilidade da memória, resulta de, em absoluto, pouco podermos guardar daquilo que lemos, ouvimos e observamos, se tudo isso não for entregue a essa tabuinha quase oculta da memória. Este recurso e sustentáculo foi-nos dado por Deus, certamente, em resposta à nossa ignorância e esquecimento das coisas.»

Filha da sabedoria e da experiência, a memória é também parte integrante da prudência (acerca da qual se discreteará no volume da *Ethica* VIII) e

[47] Cf. A. da C. Ramalho, «Prefácio da Edição Portuguesa», *in* R. H. Bainton, *Erasmo da Cristandade*, trad., Lisboa, 1988, p. X.

tem uma elevada importância na educação[48], além de, evidentemente, não ter papel despiciendo nos célebres *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola. Daí que — e agora o paralelo com o conhecido «palácio da memória», nas *Confissões* — o espanto sobre a grandeza e a profundidade do poder da memória, verdadeiro «milagre da natureza» suscite as seguintes reflexões, perguntas ou perplexidades: «Quem não se admira, por que razão a memória acolha nos seus armários tantas e tão diversas coisas, sem que no entanto as confunda, mas as conserve separadamente não alteradas? Por que sorte de ligação, as coisas que nela depositamos, como num empreendimento demandado, são assim colocadas e ordenadas, cada uma à parte, e todas em massa, de modo que sejamos capazes de reclamá-las uma a uma separadamente e de as distribuirmos? Como é que alguém, a partir do ajuntamento de espécies em determinado período de tempo, pode extrair umas espécies das outras, reunindo-as no seu lugar, sem que uma imagem entrave ou perturbe a outra na própria extração e recenseamento, de modo que antes falhe a paciência do ouvir do que a fidelidade da memória, e possa construir uma oração em série contínua, e nem sequer por mudança silábica? Igualmente, como é que, quando aliás pedimos que se nos revele o que queremos, as espécies se escondem, profundamente guardadas, e não vêm a público; mas se em vez destas, outras, fazendo-se rogadas, brotarem à vista de todos, logo as primeiras, pouco depois, saem tranquilamente a céu aberto, como tendo sido tiradas dos recetáculos mais secretos? Como é que as espécies que julgávamos terem desaparecido, evocadas por alguém, ocorrem à mente em grupo, etc.?»

Não obstante, Góis mantém-se fiel a Aristóteles quanto ao horizonte da memória, o passado, não o presente tal como havia teorizado Agostinho. Esta fidelidade não deve ser vista como mera exigência textual, pois estava aí em causa uma conceção do tempo, tanto mais que, para o Estagirita, a faculdade do presente é a perceção, sendo inadmissível alguém poder falar em sentido autêntico de memória relativamente àquilo por que acaba de passar, tal como William James ou Bertrand Russell também dirão[49].

---

[48] Na Disputa VIII da *Ethica* há de ler-se, em resumo, primeiro, a apresentação dos seus três atos, no último dos quais, aliás, se deve ver a consumação da prudência: (*i*) pesquisar os meios e deliberar sobre eles; (*ii*) julgar quais os melhores meios para se alcançar o fim; (*iii*) prescrição da razão ou do intelecto, dirigindo a vontade para tal execução; depois, as suas oito partes integrantes, memória (*memoria*), inteligência (*intellectus*), docilidade (*docilitas*), sagacidade (*solertia*), razão (*ratio*), providência (*prouidentia*), circunspeção (*circunspectio*) e precaução (*cautio*); a estas agregam-se cinco partes sujeitas — prudência solitária (*solitaria*), económica (*oeconomica*), militar (*militaris*), real (*regalis*), política (*politica*) — e as três partes potenciais seguintes: o bom conselho (*eubolia*), a compreensão adequada (*synesis*), e o parecer resoluto (*gnome*).

[49] Cf. R. Sorabji, *Aristotle On Memory*, p. 91.

Coimbra perseguia em baixo contínuo a dimensão sobretudo cósmica e física do tempo, considerando-o um ente sucessivo, em que o passado e o futuro são compreendidos como diferenças por si do tempo[50], e o presente medido frente ao passado e ao futuro, sob a forma de implicação tempo/movimento[51]. Encontramo-nos assim em consonância com o espírito de um período que Frances A. Yates interpretou como sendo o da marginalização das «artes da memória», também graças à fatal estocada que foi a invenção e a disseminação da imprensa[52]. Mas podendo hoje em dia matizar-se este estudo de Yates — ainda no século XVII o jesuíta de Freiburgo, Caspar Ruthard, sublinhava a importância dos tópicos, na esteira de Agrícola, agora para a metafísica e a mente humana[53] — importa sobretudo ler estas páginas de Coimbra como um contributo mais para um modelo sensível ao facto de que, onde podia crescer o passado — tal seria o horizonte da comentarística —, crescia também uma memória ao serviço do Homem que vive o seu tempo presente.

Voltemos ao capítulo 1.º Patenteia-se o seu registo aristotélico na divisão da memória entendida como faculdade — sensitiva e intelectiva, aquela situada na cabeça, esta na substância da nossa alma (*animus*) —, sem se deixar de frisar que Aristóteles se ateve à memória sensitiva nos *Tratados Breves de História Natural*, e à intelectiva em *A Alma*. Uma tal afirmação é polémica, pois sendo embora consensual dizer-se que *A Memória e a Reminiscência* fornece material para *A Alma* e para o tratamento aí dado ao pensamento (III 4-8), não é menos verdade que este grande título de Aristóteles incide mais sobre a imaginação, e que naquele, mais breve, a relação da memória com o pensamento ou com o intelecto é acidental[54]; acresce ainda que em *A Alma* a memória é considerada o repositório da faculdade imaginativa[55]. Que este há de continuar a ser um problema, revelam-nos algumas passagens de Descartes, na correspondência, e sobretudo nas *Regulae* (XII)[56]. Mas esse diferendo permite reconhecer a clara reivindicação conimbricense

---

[50] **InIc4q2a3s1p76.**

[51] PhIVc14q1a3p545; PhIVc14q2a1p547. Num âmbito mais vasto, vd. M. S. de Carvalho, «The Concept of Time According to the Coimbra Commentaries», *in The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, edited by P. Porro, Leiden — Boston — Köln: E. J. Brill, 2001, pp. 353-382.

[52] Cf. F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966, p. 114. Poder-se-á talvez nesta ocasião lembrar também a breve reflexão de D. Duarte sobre a bem ordenada «arte memorativa» e nela o valor da escrita (*Leal Conselheiro*, I:13 e II:20).

[53] Cf. P. R. Blum, «Psychology and Culture of the Intellect...», pp. 16-17.

[54] R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, pp. 48-49 e, em particular, p. 71.

[55] **AnIIIc3q1a2p303.**

[56] Cf. E. Gilson, *Index*..., p. 178; vd. AT X, 416, 20-23: «memoria uero, illa saltem quae corporea est a similis recordationi brutorum nihil est ab imaginationem distinctum».

de uma memória intelectiva, cujo lugar é, obviamente, o intelecto, tudo isto concitando de novo Agostinho, destarte a sua analogia triádica, em *A Trindade* (X 11): a mente (*mens*) enquanto memória (*memoria*), intelecto (*intelligentia*) e vontade (*uoluntas*). Facilmente se percebe que estamos perante duas tópicas não coincidentes: vegetativo, sensitivo, intelecto vs. memória, intelecto e vontade.

Descontada a ausência de problematicidade na defesa de uma faculdade sensitiva ligada à recordação, é de facto a tese da existência de uma memória intelectiva que se visa defender e — repetimos — não deixa de ser frisante lermos que *A Alma* de Aristóteles foi, nesta matéria, consolidada por Santo Agostinho (é consabido que este nunca pôde ter lido aquela obra). No horizonte de uma tal defesa está explicitamente uma crítica a Avicena (980-1037), para quem as espécies inteligíveis não são conservadas na mente humana e toda a vitalidade da memória intelectiva depende de uma irradiação superior e exterior a cada indivíduo. Ora, anota o nosso comentador, quer Tomás de Aquino (1225-1274) quer Duns Escoto (1265-1308) tinham já criticado o avicenismo neste ponto. É aliás ao franciscano Duns Escoto que se vai beber a possibilidade de esbater a tese, digamos dominicana, de Alberto Magno, de Tomás de Aquino ou de Silvestre de Ferrara (1474-1528). Diferentemente destes, insiste-se em que a memória intelectiva é memória em sentido próprio e absoluto, e esta insistência entronca com uma tese cognitiva, a que o capítulo 2.º alude mas que será sobretudo desenvolvida em *A Alma*, a de que o intelecto humano (ou pelo menos a imaginação) possui espécies/imagens das coisas singulares, ou seja, que no conhecimento dos singulares já intervém de uma certa maneira uma força intelectiva. Esta, estamos em crer, seria uma reivindicação crucial para qualquer praticante dos *Exercícios Espirituais*, mormente no período alto da meditação (de Kempis a Descartes). A evidência (*constare*) e a excelência (*nobilis*) da memória intelectiva, o facto enfim de a própria alma separada (*anima separata*) — tema de um dos apêndices ao *De Anima*, escrito pelo punho do padre jesuíta Baltasar Álvares — se lembrar da sua experiência sensível revela, segundo Góis, que é o Homem que conhece e pensa autêntica, biográfica e plenamente, profligando definitivamente, agora de novo sob a autoridade de Tomás de Aquino, a tese de Avicena. Cada Homem constrói em si e por si um *thesaurus* de interioridade, os pensamentos universais constituídos pelas espécies inteligíveis biograficamente — trata-se do Homem enquanto viandante, *in hoc uitae statu* — assimiladas, isto é, espécies ou imagens de coisas singulares. Ao anunciar-se o declínio do tecnicismo da arte da memória (lembremos de novo Yates), encontram-se reunidas as condições para que a memória devenha humana na sensibilidade do presente. E para que tal se torne possível nada melhor do que se atender também às suas dimensões físicas, ou também antropológicas, como diríamos hoje em dia.

A questão da memória sensitiva e da sua localização ou órgão respetivo voltará no capítulo 6.º (importa lembrar que a memória intelectiva não tem um órgão próprio porque não se encontra ligada a um corpo). Embora informando-nos sobre a sua localização — a parte posterior da cabeça ou occipício (o que ainda será verdade para Descartes[57]) —, justificada com motivos físicos e comportamentais, lemos que aqueles autores que só admitem a memória sensitiva a concebem como armazenando representações sensíveis e não sensíveis; quanto aos que admitem uma memória intelectiva, eles concebem-na como depósito das espécies fornecidas diretamente pela imaginação, a qual, descrita como «armazém do sentido interno», está por sua vez situada na parte anterior do cérebro. A leitura do 13.º problema do último capítulo deste opúsculo mostra-nos porém que a questão da localização orgânica da memória e da imaginação está longe de ser clara ou de estar esclarecida, e esta admissão é louvável. Enfim, o capítulo 3.º limitar-se-á a insistir numa indiferença real ou essencial entre memória intelectiva e intelecto, duas funções, uma mesma faculdade da alma. O intelecto passivo mantém o hábito da recordação, conhecer e recordar nada alteram no objeto, e basta uma faculdade só para explicar o que significa compreender, recordar, apreender e julgar. Mais ainda, e para acabarmos este assunto, dos quatro argumentos a favor de uma pluralidade de faculdades, os que lidam com a analogia trinitária têm particular importância, na medida em que se trata de construir uma versão não-aristotélica do intelecto (mediante a evocação da tríade memória, intelecto e vontade). A diferença relativamente ao autor macedónio que os nossos jesuítas tinham a obrigação profissional de comentar é iniludível. Vai ler-se (primeiro com São Tomás) que o espírito humano, ao pensar, elabora o conceito ou a palavra a partir da qual se lança no amor do objeto conhecido, sendo este processo a passagem do virtual ao real, conformemente à tese segundo a qual cada coisa (um ato e. g.) está contida virtualmente no seu princípio (as potências e os hábitos e. g.); ora, nesta medida, e à luz da analogia trinitária, o ensinamento definitivo é o de que existe uma diferença essencial e real entre vontade e intelecto e entre memória e vontade, e uma diferença meramente acidental entre intelecto e memória. E acrescenta-se, por fim (com Santo Agostinho reforçado embora pela

[57] Cf. E. Gilson, *Index*..., p. 175; vd. AT XI, 177, 19-22 (trata-se do *Traité de l'Homme*). Entre os anos 30 (mais concretamente, 1632, em carta a Mersenne) e os bem entrados anos 40 (a última referência com que Gilson topou data de 1648, em cartas a Arnauld), Descartes abordou frequentemente o tema da memória, sobretudo nas suas interferências com a teoria dos espíritos; veja-se, por isso, além dos lugares ou *supra* ou *infra* citados: AT I, 263, 8; AT III, 48, 27-29, 143, 7-13, 425, 11-16; AT IV, 114, 20-22; AT V, 193, 1-2, 219, 19-220, 9; AT XI, 174, 10.

interpretação do Aquinate), que pelo facto de o intelecto nascer da memória não se colhe a diversidade real das duas faculdades. Na verdade, o texto dá-nos, de passagem, uma extraordinária expressão em que vale a pena demorar: ao denominar a memória como um intelecto fecundo (*intellectus fecundus*) — o adjetivo latino remete-nos originalmente para a fertilidade e a abundância — a ideia sugerida é a de que a recordação depende da atração das imagens que o intelecto retém, uma retenção habitual da alma (*pro habituali animae retentione*), distinto nesta sua virtualidade dos atos do intelecto (*intellectus*), qual a inteligência, e da vontade (*voluntas*), qual a própria vontade.

Acima abordámos a passagem de Agostinho sobre a tríplice divisão da mente humana. Só a partir do capítulo 7.º se entra no núcleo do problema anunciado pelo título do opúsculo, sem dúvida nenhuma a sua secção mais apreciável. Tendo presente o modo como ele se iniciava, distinguindo entre a faculdade e o ato, e resolvido aquele primeiro tema, trata-se agora de sustentar que capacidade da lembrança (*memoratrix*) ou memória (*memoria*) é constituída por dois atos, a potência da memória propriamente dita e a reminiscência. Embora — repetimos — conhecedor da notável interpretação augustinista sobre memória, Góis restringe a memória só ao conhecimento do passado (isto é, excluindo uma memória do presente) e apresenta a reminiscência com um exemplo, antes de a definir claramente. Assim, «por exemplo, se alguém colocou ontem um livro em determinado lugar, mas hoje não lhe vem à mente onde o teria deixado e, para reconduzi-lo ao seu espírito, tenta recordar os lugares onde ontem esteve e aqueles com quem tinha falado, e é, precisamente pela lembrança de outra coisa, que se oferece à memória o lugar onde o livro tinha sido deixado; e então poderemos dizer que ele se recorda do lugar que antes não conseguia absolutamente lembrar-se». Simplificando, então, «a 'reminiscência' é uma progressão pela qual a faculdade de recordar a partir de alguma ou de algumas coisas contidas na memória chega ao seu conhecimento, o que, de outra maneira, não se encontraria na memória, nem dela desapareceria completamente». Próxima, como dissemos, do que a moderna psicologia chama mecanismos associativos — já se detetou algum tipo de paralelismo entre a teoria aristotélica e as congéneres de Locke e de Leibniz[58] —, a reminiscência é exclusiva do ser humano — o instinto dos animais pode, por vezes, levar-nos a crer, erradamente, que estes também dela partilham —, e dos humanos mais perspicazes ou expeditos sobretudo, e é mais complexa do que a simples memória: «para haver reminiscência [...] requer-se o esquecimento precedente, juntamente com o conhecimento reiterado

[58] Cf. R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, p. 95.

duma coisa que não se tenha ainda escapado da memória, e a partir da qual inquirimos para alcançarmos um certo conhecimento e um discurso a respeito dessa mesma coisa que procuramos.» Somos ainda informados de que a reminiscência se compõe de três atos, a saber: «o da lembrança de uma ou mais coisas, o da indagação ou discurso sobre as coisas que busca, e o da descoberta do que em parte fora esquecido, ainda que não se tenha esvaído completamente.» Presente no discurso, e distintamente do que sucede com a memória, a reminiscência está ausente no estado da alma separada, sendo ainda um sinal de uma inteligência expedita e perspicaz – leia-se a este propósito o problema 10.º no último capítulo do opúsculo —, este sublinhado sempre importante em quem, como os Jesuítas, escrevia a pensar no ensino e nos seus destinatários. Sob este prisma, ressaltam pela sua «modernidade», diríamos, as referências às condições fisiológicas, ou, mais propriamente, cerebrais, que interferem no engenho ou inteligência definida como celeridade da mente reconhecível na facilidade com que se raciocina, investiga e descobre — de novo e sempre a tríade *ratiocinare*, *inuestigare*, *inuenire*!

Poderíamos evidentemente, sob o prisma acabado de introduzir, lamentar que não se tivesse aproveitado a notável descoberta da reminiscência para uma reequacionação da aprendizagem. No fim de contas estamos perante um manual de ensino. Tinha sido aliás esse o horizonte de uma afirmação de Aristóteles (451b6-10 ou eventualmente 451a21-5), a qual pode bem ser lida como um reflexo crítico, mas quiçá equívoco, de um diálogo com o famoso *Ménon* de Platão. Importaria em qualquer caso esperarmos pelo volume do Curso dedicado à Lógica. Neste, ao desprezar a doutrina platónica da reminiscência, mas igualmente ao dar mais relevo do que São Tomás ao papel do docente, o seu autor, Sebastião do Couto, quase fez coincidir o conhecimento humano, nas suas várias vertentes, com a educação. Nas palavras de um especialista em história da educação: «A Dialética do *Cursus* fornece [...] as bases para uma doutrina da educação que se baseia na experiência, na comunicação entre mestre e discípulo, e que de facto supera o aristotelismo com um aristotelismo mais radical, em que se desvanecem todos os vestígios inatistas [...]», uma «música para os ouvidos do século XVII francês, ávido de *esprit de système* (o texto foi adotado em La Flèche) e sobretudo para os ouvidos alemães, extraordinariamente sensíveis à harmonia da dialética e aos encantos da especulação pura.»[59]

[59] Cristiano Casalini, *Aristotele a Coimbra, Il 'Cursus' Conimbricensis e l'educazione nel 'Collegium Artium'* (Roma: Anicia, 2012), pp. 176-178. Veja-se também: M. S. de Carvalho, «Filosofia da Educação Conimbricense. Sobre o 'De Magistro' de Sebastião do Couto (no 'Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra', 1606)», *in Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2015), pp. 149-165; Id., «Ensinar Filosofia na Coimbra do Século XVI: o caso dos *Commentarii Collegii*

Tudo somado, o elogio da memória e dos seus portentos, da sua utilidade enfim, ligada à experiência e, por isso, à sabedoria e à prudência, uma autêntica «maravilha da natureza». Se neste elogio nos parece ouvir as palavras tão conhecidas de Santo Agostinho, Góis não hesita em deter-se mais em aspetos técnicos e «fisiológicos» da memória nas crianças e nos velhos, dos seus ritmos, patologias e acidentes, mormente nos estudantes, recomendando uma dieta, e reconhecendo alguns remédios que a podem favorecer, e sobretudo o exercício. O opúsculo termina mesmo, como dissemos, discutindo: o maior peso do esquecimento, mormente nos sonhos, a sua expressão etnológica, e o relevo zoológico, antropológico, etário, passional e psicológico da memória. Passando até da antropologia para a zoologia, vamos encontrar no capítulo 4.º uma digressão sobre os animais que detêm ou não memória. Este era um tema não totalmente esclarecido ou sem ambiguidades em Aristóteles, bem como na tradição subsequente[60]. Tal como pode ser indício de memória o regresso aos lugares e a capacidade de sonhar — estariam neste caso animais como «os cavalos, os cães, os bois, as ovelhas, as cabras e, enfim, todo o género de quadrúpedes e vivíparos» —, a ausência do tato e do gosto ou do paladar, que se reconhecem por exemplo nos moluscos, é considerado um indício de falta de memória. Mas nesta matéria, o que sobressai é o capítulo sobre a memória nos peixes, que os nossos jesuítas aceitam. Aquilo a que se dava a volta era à hierarquia zoológica que subestimava os animais aquáticos em detrimento dos terrestres, decerto também porque a investigação sobre aqueles se encontrava num estádio mais rudimentar (sem que daqui decorresse, aliás, a aceitação de que crocodilos, golfinhos ou baleias pudessem ser inferiores às moscas ou aos vermes).

Enfim, se para Aristóteles a ultrapassagem da doutrina platónica sobressaía neste opúsculo, parece que esta particular questão é deixada sobretudo para o comentário ao *De Anima*, predominando embora, também, a dimensão física do problema, atualizada à luz de material médico mais ou menos contemporâneo, menorizando-se a dimensão metafísica ora compensada por um olhar que mira um horizonte de antropologia educativa. Quando Góis resolve remeter o seu leitor em simultâneo para as *Confissões* de Santo Agostinho e para o *Sobre o Entendimento* (*Turrius siue de intellectione dialogus*) de Jerónimo Fracastoro (1478-1553) evidencia, a nosso ver, que

Conimbricensis S. I. (1592-1606)», *in Noctua. International on-line Journal on the History of Philosophy* II: nn. 1-2 (2015), pp. 182-203, também em: <http://www.didaschein.net/ojs/index.php/noctua/issue/view/13/showToc>.

[60] Cf. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca New York: Cornell University Press, 1993.

a maravilha da memória não está exclusivamente (nem tanto) no facto de ela ser o órgão privilegiado para nos permitir encontrar Deus, mas sim em ser um sinal do próprio Deus assistindo a um Homem integralmente natural mas distinguindo-se na natureza pela cultura que adquire. É assim que se deve ler a importância da memória nos animais, mas sobretudo o facto de ela ter sido dada ao ser humano pelo autor da natureza «em resposta à sua ignorância e esquecimento das coisas» a fim de que ele, conjugando-a com a experiência, atinja a sabedoria e seja prudente. Repitamos: frente à admiração augustinista a respeito do «milagre da natureza da memória» Góis não resiste (o recurso repetir-se-á noutras ocasiões mais adiante) em sugerir aos alunos/leitores alguma investigação mais atualizada, qual, no caso, a de Fracastoro. E assim se acaba por justificar como este opúsculo encerra num género afim ao dos «Guias» que hoje conhecemos por nos ensinar «how to improve your memory and boost your mental performance». Explicado o seu funcionamento nos termos da dureza e da flexibilidade, recomenda--se a aprendizagem matinal e o exercício, deixam-se também alguns casos exemplares de memórias prodigiosas, sem descurar os conselhos médicos, mormente de âmbito alimentar: «abster-se da embriaguez e da bebida abundante do vinho, de comer coisas indigestas e de todo o enfartamento, de comer frutas verdes e legumes leitosos, de comer queijo e carnes salgadas, e de comer todas as coisas geradoras de flatulência, de comer peixes dos rios, e principalmente de comer enguias.» Por fim, o opúsculo encerra com uma abordagem mais célere ao esquecimento, à ligação deste com a «excelência do engenho» — esta uma tónica que ainda há de reaparecer adiante —, a persistência da memória nalguns animais, em função das idades, o seu papel nos melancólicos e até mesmo no amor. Ao lermos v. g. que os melancólicos (literalmente: os de bílis negra) são dotados de boa memória, não podemos ignorar que noutros passos do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* também é nessa compleição que se identificam os filosoficamente dotados, e o seu privilegiado engenho ou inteligência é reconhecido porque aprendem facilmente, discorrem rapidamente, são ágeis e agudos, com boa capacidade de evocação de coisas exteriores, de as relacionarem, sopesando assiduamente o que apreendem, meditando nelas frequentemente, e ajuizando permanentemente sobre aquilo que descobriram ao discorrer[61]. Não podíamos deixar de lembrar neste ponto, graças à diferença que assim se assinala, aquela que foi a primeira reflexão

[61] GcIIc8q4a2p462.

relevante em português sobre a melancolia, na pena do nosso rei D. Duarte (*Leal Conselheiro* XIX)[62].

Texto de Aristóteles[63]	Texto de Góis
Capítulo I	Capítulo I
494b4: Programa	O que é a memória e quais os seus tipos
449a9: 1.º tópico principal: O objeto da memória	
449b24: Conclusões: A memória é um estado ligado à perceção e à conceção	Capítulo II A memória intelectiva
449b30: 2.º tópico principal: A que parte da alma pertence a memória?	Capítulo III A memória intelectiva não se distingue do intelecto
450a15: Corolários: A memória não compete aos animais	Capítulo IV A memória sensitiva nos animais irracionais
450a22: Sumário	
450a25: 3.º tópico principal: um impasse, a imagem na alma	Capítulo V
450b20: Solução: a imagem como cópia	A memória nos peixes
451a2: Corolários da solução	Capítulo VI O órgão da memória sensitiva
451a14: Retrospetiva	
Capítulo II	
451a18: 1.º tópico principal: o que a reminiscência não é	Capítulo VII Memória e reminiscência
451b10: 2.º tópico principal: pré-requisitos e método da reminiscência	Capítulo VIII Utilidade e maravilha da memória
452b7: 3.º tópico principal: os lapsos de tempo	Capítulo IX Para uma boa memória
453a4: 4.º tópico principal: diferenças reminiscência e memória	
453a14: 5.º tópico principal: a reminiscência carece do corpo	Capítulo X
453b7: Retrospetiva	Solução de problemas relativos à memória

2.2. O Sono e a Vigília

Antes do díptico sobre os sonhos, Manuel de Góis discute em *O Sono e a Vigília* a natureza do sono, o seu aparecimento, causa final, a sua relação com a vida animal, alguns problemas ligados ao sono, e até questões mais pitorescas como a teológica, sobre a presença do sono no estado

---

[62] Cf. M. S. de Carvalho, «Uma modernidade perdida. Da melancolia à alegria racional na antropologia do Homem superior, segundo D. Duarte», Revista Filosófica de Coimbra 22 (2013), pp. 187-206.

[63] Cf. R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, pp. 47-62.

de inocência, ou os mais prosaicos, como o canto dos galos e a situação do sonambulismo — este último ainda objeto da publicação *Sleep*, um conhecido órgão editado conjuntamente pela «Sleep Research Society» e pela «American Academy of Sleep Medicine». Será preciso recordar que ainda em 2012 o Congresso Nacional de Neurologia se reunia sob a égide deste tema, «O sono e os sonhos»? Ou que o *Jornal da Sociedade Portuguesa de Neurologia* que anunciou a reunião científica falava dos «enigmas do cérebro durante o sono» (o itálico é nosso)? Góis começa, coerentemente, por definir a vigília — libertação operada nos sentidos externos — e só depois o sono — a ligação dos mesmos sentidos —, porque este é uma privação daquela. Facilmente se deteta que, além da habitual aproximação ao problema numa perspetiva mais naturalista, o nosso jesuíta reflete sobre a ligação do sono à morte. Quanto à primeira situação, ela repercutir-se-á no «aluno» de Góis, que foi Descartes, este, quer no *Traité de l'Homme* quer em correspondência com o marquês de Newcastle (1645), trazendo à memória a teoria dos espíritos na etiologia da vigília, do sono e dos sonhos, o porquê do dormir e do acordar ou ainda diversas outras considerações relativas ao sono (temas sobretudo dos capítulos 2.º, 3.º e 6.º)[64]. Em relação à segunda situação, o autor privilegiado em Coimbra é o do padre e jurista africano Tertuliano (160-220) — de uma maneira curiosa Góis aconselha aos seus leitores/alunos outras leituras, estoicas, epicuristas, etc. — ali, o núcleo do problema prende-se à explicação da dupla vertente da definição: são todos os sentidos externos que são ligados (excetuam-se portanto os sentidos internos), e com a finalidade da saúde. O caso-Tertuliano pode ser explicado por se tratar de uma — talvez a primeira — leitura «cristã» da doutrina aristotélica dependente do *De Anima* de Aristóteles[65]. No que concerne à indução do sono, e não obstante alardear conhecimento não-aristotélico, o jesuíta português atém-se expressamente à autoridade do Filósofo, salvo no tocante à sede do sentido comum, em que, como sabemos, Coimbra seguia opinião médica. Tertuliano é, depois, concitado de novo para o elogio do sono moderado, e não deixa de ser irresistível ouvirmos os ecos dos conselhos dados aos jovens estudantes de artes liberais (*bonarum artium studiis*), nos corredores do Colégio de Coimbra: vigílias imoderadas e intempestivas esvaziam a mente, sono excessivo é prejudicial ao estudo, e a noite o seu tempo adequado (*temporis ratio*). Estas notas dietéticas são tanto mais interessantes quanto conhecemos a aposta

---

[64] Cf. E. Gilson, *Index*..., pp. 271-272, remetendo para AT XI 199, 22-200, 13 e para AT IV 192, 1-21.

[65] Frédéric Chapot, «Le 'De anima' de Tertullien et la tradition aristotélicienne», in *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, textes réunis et édités par Yves Lehmann, Turnhout : Brepols, 2013, pp. 283-298.

luterana, e sobretudo calvinista, num ascetismo intramundano que vai ligar cada vez mais o trabalho à salvação, tal como Max Weber equacionou a relação entre duas novas teologias e o «espírito do capitalismo». Acresce: por razões de digestão é aconselhável começar a noite deitado sobre o lado direito e passar para o esquerdo, no decurso da noite. E tudo isto, arremata-se, não só «porque a sabedoria não se deita em leito mole, mas também porque os amantes da sabedoria não devem trocar a melhor parte da vida, que consiste na vigília, pela imagem da morte, e tornar mais breve a vida, que tão curta ao homem coube em sorte». Ao mesmo tempo que «o sono natural» aproveita do silêncio e do repouso da noite (Svc3p25), ou que o sono à tarde prejudica, tal como a tristeza tira o sono, mas este pode aliviá-la, e a música pode conciliar o sono (Svc9p31-5).

2.3. Os Sonhos

Sejam imagens do cérebro, sejam-nas do inconsciente, ainda hoje não sabemos de facto o que são os sonhos, qual a sua matéria e finalidade. É este mesmo, por isso, o horizonte de interrogação de *Os Sonhos*, para cuja investigação Góis parte, como nos habituámos a ver, da definição aristotélica, explicando-a: visão que ocorre durante o sono ou aparição exibida pelo sentido interno durante um sono profundo (hoje falamos da fase REM). Mais do que os vários géneros de sonhos — e um modelo tripartido (demoníacos, naturais e animais) substitui as restantes classificações conhecidas, com relevo para a de Hugo de São Vítor, aliás um Pseudo-Agostinho do século XII (oráculo, visão, sonho divinatório, sonho puro e aparição[66]) —; mais do que a admissão de que os animais irracionais também sonham; mais até do que a sua distribuição pelo tempo circadiano (os sonhos matinais são menos importunos) ou pelo tempo vital (as crianças também sonham); ou, por fim, mais do que a sua fenomenologia — os pesadelos têm uma relação com a digestão, a alteração da realidade, a relação entre os sonhos e os estados como embriaguez, glutonaria, doença mental — interessa demorarmo-nos um pouquinho noutra dimensão do problema. Referimo-nos à psicofisiologia dos sonhos. Recordemos a descoberta já antiga de E. Gilson, que lembrámos também a propósito do título afim imediatamente anterior, a de que o início de *Os Sonhos*, do nosso Góis, ainda era autoridade em Descartes[67].

---

[66] Ou em tradução alternativa, respetivamente: oráculo, visão, sonho divinatório (*somnium*), sonho comum (*insomnium*) e devaneio (*phantasma*).

[67] Cf. E. Gilson, *Index*..., p. 102, que remete para AT IV, 192, 1-21.

A tese do nosso autor é a de que os sonhos, sendo uma componente do sentido interno, sem intervenção da faculdade intelectiva, configuram um terreno imagético de desvelamento do que estava escondido, mas também uma componente produtiva ou criativa. Explicando melhor. No *De Anima* Góis havia defendido uma tese, que certamente encontrou, entre outros, em Pedro da Fonseca, segundo a qual seriam tão-só dois os sentidos internos, sentido comum e fantasia (ou imaginação)[68]. (Outros sentidos internos poderiam ser: a memória, a cogitativa, a estimativa.) Ao que parece, algumas explicações da mecânica dos sonhos — aquelas mesmas que o comentador jesuíta não aceitará — propunham ou um retorno (uma exteriorização, diríamos nós) das imagens, fosse da imaginação para o sentido comum, fosse da memória sensitiva para a faculdade cogitativa, ou uma reflexão dos espíritos animais, como se estes pudessem ser dotados de alma. No capítulo III deste livro Aristóteles teria precisamente recorrido a esta explicação, o que Temístio parecia confirmar. Mas a teoria aristotélica do retorno ou qualquer uma das suas versões não é aceite (uma outra superação de Aristóteles será alegada, também neste mesmo livro, em razão da dificuldade em interpretar as palavras do Estagirita, neste caso, as suas versões dos capítulos IV e VII da *Historia Animalium*). Com efeito, e apelando para o que se defende no *De Anima* (II, c. 6, q. 1, aa. 1-2), Góis insiste na atividade da imaginação e da memória sensitiva. No título anterior sobre *A Memória* deparámo-nos já com a sua localização, no occipício cerebral, dita um repositório da cogitativa. Sublinhe-se, porque a tese pode passar despercebida: trata-se de superar a explicação mecânica e externalista do retorno por uma explicação mais criativa, qual a que se enxerta na atividade dos sentidos internos. Este é seguramente um dos casos de uma importação tácita do preconceito neoplatónico em conformidade com o qual o que é superior não pode ser determinado pelo que é de condição inferior, tónica que se reconhece claramente desde Santo Agostinho e que caminha no sentido moderno da constituição ou reforço do apriórico (no conhecimento). Mediante a chamada à colação do ensino referido do *De Anima* (II c. 6, q. 1) somos explicitamente informados de que, se a imaginação e a memória fossem apenas passivas, o seu «conhecimento seria pior (*deterioris notae essent*) do que o dos sentidos externos». E esta ideia é inculcada ou justificada com mais duas sugestivas

---

[68] Cf. *A Alma* III, c. 3, q. 1, aa. 2-3, pp. 445-449; porque aludindo, quer ao *De Anima* quer aos *Parua Naturalia*, vd. também J.-R. Armogathe, «Les sens: inventaires médiévaux et théorie cartésienne», *in* J. Biard et R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen Age*. Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Paris, 1997, pp. 175-176, 181-182 (esta última, sobre os três sentidos internos). Nas linhas finais do capítulo II de *Os Sonhos*, Góis ainda não parece determinado em seguir a proposta de Fonseca, mas eventualmente aquela, ainda mais económica, que reduzia o número dos sentidos internos apenas a um, isto a seguirmos a tradução de Bernardino da Costa Marques para o original, no qual se lê: «Nam si unam tantum constituere placeat, quod suo loco expendemus, ad eam tota somniorum ratio deuoluenda erit…»

indicações, apesar de situadas em campos bem distintos: (*i*) «porque ninguém poderá negar que é pelo poder da faculdade imaginativa ou da fantasia, que nós imaginamos e reproduzimos muitas coisas, e que é por força da memória sensitiva, que nos lembramos.» (*ii*) «porque as escolas dos filósofos só admitem alunos que tenham uma boa fantasia, isto é, que imaginam com maior rapidez e perspicácia, que sejam dotados com raciocínio rápido e discurso fluente, e apresentem capacidade estimativa, isto é, que gerem notavelmente as funções da faculdade estimativa, e os que sobressaiam pelo discernimento.»[69] Repetindo as próprias palavras de Góis, nos termos do seu tradutor português: «é sem dúvida evidente, que a fantasia guarda as imagens de todas as coisas que caem sob o domínio do sentido comum, e as utiliza nos seus conceitos [...]» O elogio da fantasia não podia ser mais claro; ainda nos próprios termos goisianos, agora traduzidos, mas reproduzidos a seguir atomisticamente (Soc2p39)[70]:

> *i*) «A fantasia conhece todas as coisas que o sentido comum conhece, e mais ainda, que por sua própria natureza, também imagina e reproduz muitas outras coisas.
> *ii*) Ela [...] encerra, desta forma, dentro de si, as espécies de todas as coisas, tanto as que lhe são enviadas pelo sentido comum, como as outras que para si imprimiu com a ajuda dos próprios conceitos.
> *iii*) Demais, a imaginação não é impedida de utilizar tais imagens durante o sono, posto que não é menos livre que o sentido comum.»
> *iv*) A alucinação explica-se por uma representação imagética imperfeita, i. e., sem correção da razão e, por isso, «assim como das mesmas letras, dispostas convenientemente em lugares diferentes, naturalmente se fazem vários nomes que significam umas e outras coisas, assim também das mesmas imagens, reunidas de maneiras diversas, se produzem muitas formas com representações diferentes»[71].

Em conclusão:

> *i*) «não é necessário que as espécies sejam enviadas da fantasia para o sentido comum por causa dos sonhos.
> *ii*) Por outro lado, os sonhos sobre coisas representadas na imaginação, ou acerca de coisas referidas no sentido comum, são sempre elaborados na própria imaginação, e não no sentido comum.

[69] Os sublinhados acima são obviamente nossos (M. S. C.).
[70] Todos os sublinhados a seguir são obviamente nossos (M. S. C.).
[71] *So* c6p44.

iii) E do mesmo modo, são geridos na memória sensitiva os sonhos sobre objetos pertencentes à faculdade cogitativa e à memória sensitiva.»

Resta-nos uma palavra final sobre este primeiro opúsculo de um díptico acerca dos sonhos, que se completa com o título a seguir[72]. Em se tratando de um ensino determinado pela religião e pela fé, não podia faltar a admissão de haver sonhos inspirados por Deus mas, ao mesmo tempo, em se tratando de um ensino mais ou menos atualizado de filosofia, também encontramos o horizonte claro dos sonhos naturais, quer dizer, do sonho como uma atividade fisiológica (leia-se a passagem do capítulo 5.º sobre as insónias), ou também dos sonhos ditos «animais», quer dizer, «psicológicos», quais os que (a partir do poeta epicurista e naturalista Lucrécio) refletem os problemas do dia-a-dia, quais aos que (interpretando Aristóteles) poderíamos chegar pelo aforismo: diz-me o que sonhas e dir-te-ei quem és. «Eis porque as pessoas liberais e amáveis sonham que são generosas com os outros, os indigentes sonham em mendigar, os poetas em cantar, os filósofos em disputar, os avarentos em acumular dinheiro, e outros sonham noutras coisas semelhantes.»

2.4. A Adivinhação pelos Sonhos

O início do século XX é marcado por uma obra de S. Freud, *A Interpretação dos Sonhos* (*Die Traumdeutung*), que pode ser lida, sem falsa modéstia mas sem escamotearmos o tom de provocação, como o paralelo coimbrão do século XVI, *A Adivinhação pelos Sonhos*. Para os mais cautelosos a frase anterior poderá ser lida na sua forma invertida. A diferença está em que, para Freud, a interpretação dos sonhos é uma via régia para o inconsciente, enquanto, para Góis, a teoria clássica da adivinhação deve ser desmistificada. Ela atinha-se sobretudo à influência dos demónios nos sonhos. Depois de expor o que os antigos filósofos disseram sobre o assunto, e depois de apresentar a opinião de Aristóteles a esse mesmo respeito — e note-se a diferença picante, para nós bizarra mas programática, entre «filósofos antigos» e Aristóteles — resta-lhe expor a doutrina que pretendia inculcar, antes de discutir, como sempre acontece nestes opúsculos, algumas questões, na esteira metodológica e epistemológica dos *Problemas*.

Acabámos de apresentar os temas dos quatro capítulos deste brevíssimo título que: (*i*) acentua a fragilidade (*lubrica*) da interpretação dos sonhos; (*ii*) lembra que Aristóteles admitira apenas três tipos de sonhos — sinais, causas

[72] A seguirmos o que o autor deixou registado em *O Sono e a Vigília* (453b11-24), é provável que Aristóteles tivesse concebido o que acima denominámos «díptico» — *Os Sonhos* e *A Adivinhação pelos Sonhos* — como uma obra só.

e fortuitos[73] —; e ensina (*iii*) que só os sonhos de origem divina podem ter alguma relação com a verdade, enquanto (*iv*) os sonhos relativos às disposições corporais ou aos influxos celestes podem pertencer apenas ao âmbito das probabilidades. No original, a diferença é taxativa: aos adjetivos «*constans*» e «*certus*» opõe-se «*probabilis*» — este último um adjetivo predominante nos regimes dialético e sofístico — e o processo estilístico fecha com os adjetivos «*uanus*» (vazio, sem conteúdo) e «*superstitiosus*». Importa ser-se sensível à terminologia e à sua utilização retórica porque na sua diferença assenta todo um regime de apuramento cognitivo que não convém confundir. Não podem ser a mesma coisa, a verdade, a probabilidade, e muito menos (tal como se lê de forma assaz brutal no fim do presente título) uma afirmação «fictícia, vazia e destituída de qualquer autoridade» (*ficticium est et inane ac nulla munitum auctoritate*).

Após termos acentuado o caráter crítico e desmistificador de *A Adivinhação pelos Sonhos*, serão suficientes algumas poucas palavras mais sobre o seu conteúdo, naturalmente datado. Pela sua tríplice divisão, Aristóteles ensinaria que os sonhos são sinais (*rerum signa*), mais facilmente durante a noite e para os homens de condição humilde, das disposições dos corpos, das doenças, do clima e suas mudanças (no original grego, *semeia*); eles são, depois, causas dos acontecimentos futuros (*rerum futurarum causae*), quer dizer, ao jeito de associações mentais e memórias (no original, *aitia*); finalmente, os sonhos cabem no domínio da coincidência (*ad casum uel fortunam*), sendo praticamente irrelevantes (no original, *symptomata*). Esta sintomatologia não é do âmbito da patologia mas do domínio dos futuros contingentes. Por tal razão só a Deus (e aos Seus anjos) o conhecimento desses sonhos é acessível. Uma derradeira palavra sobre a interpretação, propriamente dita, aspeto que releva da hermenêutica (talvez mais à maneira de Ricoeur do que de Freud). Quando se pergunta por que razão afinal Deus não comunica de forma clara e manifesta (*clara et aperta*) nos sonhos, não obstante o fito desmistificador que lhes cabe em sorte, a resposta coimbrã não escapa ao vislumbre de uma psicologia e antropologia do mistério, que é afinal o último horizonte de todo o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Com efeito, sustentando que a mente humana aprecia assim os enigmas divinos de maneira «mais eficaz» (*efficacius*), para o que se torna mais competente e idónea, a lição que atravessa os séculos parece-nos ser a seguinte: o Homem deve ser mais sensível à «inteligência da interpretação» do que ao «trabalho da interpretação» (esta última nossa palavra,

---

[73] Tem sido sublinhado o facto de Aristóteles se ater ao vocábulo «enypnion» (= lembrança do presente dependente de uma afeção psíquica ou somática, *insomnia* em latim) em vez de recorrer ao grego mais comum, «oneiros» (= mensagem anunciadora do futuro, *somnia* em latim), para designar os sonhos, opção que tem sido interpretada como uma atitude deliberada em ater-se a um registo mais naturalista e menos metafísico, vd. P. Erny, *Les chrétiens et le rêve dans l'Antiquité*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 65).

«trabalho», aqui utilizada quer no seu cunho psicanalítico quer marxista), *ad altiora et diuiniora percipienda magis idonei fiunt*.

2.5. A Respiração

Entre os vários opúsculos aristotélicos a seguir comentados, *A Respiração* é um dos mais relevantes e longos na presente série editorial jesuíta conimbricense. O seu perfil é fácil de esboçar — estudo das causas eficientes da respiração (capítulos. 1.º e 2.º), das causas finais (capítulo 3.º), dos seres sujeitos à respiração (capítulos 4.º e 5.º), do mecanismo respiratório (capítulo 6.º), sem omitir as discussões mais recentes sobre tal matéria (capítulo 7.º) — e também não será menos difícil explicar o importante estatuto deste opúsculo. Tratava-se, no fim de contas, de abordar a dimensão mais básica da vida. Aqui se inicia, portanto, o estudo mais atinente à física no âmbito da presente série, e Manuel de Góis diz isso mesmo logo no início do opúsculo, justificando a «conveniência» da sua inserção «para a ordem e facilidade da aprendizagem». Importa notar, depois, mas imediatamente, como a perspetiva finalista perde terreno literário em relação à pesquisa eficiente, a tempestiva (já o notámos) atenção à zoologia e, uma vez mais, o esforço de atualidade ou atualização que atravessa todo o tratado. Impressiona, aliás, o último capítulo, que parece sumariar o «estado da ciência» (*de re praesenti sese oferunt*), ou como hoje diríamos pedantemente, *the state of the art*. Ei-lo, enunciado em onze pontos de contornos antropológicos, tal como o ensino da filosofia no século XVI coimbrão o concebia (sublinhe-se não se tratar do ensino da medicina): a relação entre o movimento do coração e as esferas celestes, a natureza desse movimento, a surpresa do comportamento fisiológico do mesmo órgão após a dissecação do cadáver, a relação da alma com a expiração, e também com a contração do coração e das artérias, a prioridade da distensão ou inspiração sobre a contração (a diástole e a sístole), a relação entre o tamanho dos pulmões e a capacidade humana de retenção do ar, o comportamento do coração e das artérias após uma lauta refeição imediatamente antes de dormir, os distintos ritmos respiratórios de crianças e jovens, a interferência da respiração na refeição, e da quantidade de comida na pulsação e na respiração. Manuel de Góis acaba de apresentar a sua dietética.

Definida, a respiração, como uma atração do ar para o coração, o opúsculo passa a distinguir as duas causas eficientes da respiração — a principal, que é a alma, e a instrumental, que é a força motriz intrínseca ao corpo —, antes de enumerar os instrumentos do corpo que a fazem, a saber: coração, pulmões, diafragma, artéria venosa e artéria vocal. Antes da separação cartesiana é curioso observar-se a interferência da alma enquanto causa principal mas, ao mesmo tempo, a possibilidade da descrição (ainda que num plano instrumental) dos mecanismos físicos ou mecânicos. E atente-se ainda em que, se não podemos

falar, em rigor, em mecanicismo ou em mecanismo, tal se fica a dever ao facto de a explicação finalista preponderar mas não monopolizar o texto coimbrão, o que podemos perceber como uma quase fidelidade a Aristóteles. Esta só não é integral porque entretanto a informação científica aumentou e o horizonte metafísico e teológico se alterou. Se não podemos ver aqui o fulgor da originalidade, entrevemos contudo algum do esplendor da possível novidade[74].

Apoiado na autoridade do médico Jean-François Fernel (1497-1558), a quem se atribui a cunhagem do lexema «fisiologia», Góis descreve, primeiro, os três vasos do tecido pulmonar com implicação no processo respiratório, assim explicado (também com recurso a Galeno): a veia arterial (*arteriola uena*), que partira do ventrículo direito do coração, chega aos pulmões, alimentando-os; a artéria venosa (*arteria uenosa*), que remete para a cavidade esquerda do coração; a artéria áspera (*aspera arteria*), que da garganta conduz aos pulmões. E depois, o diafragma e a sua fisiologia, um músculo simples e redondo que separa coração e pulmões (ditas, «vísceras espirituais») do fígado e do baço (ditas, «vísceras naturais»). Góis encontra-se assim em condições de descrever as duas fases da respiração (inspiração/aspiração), agora nos próprios termos de Aristóteles: a artéria vocal aspira o ar exterior para os pulmões, pela intervenção do diafragma; a dilatação dos pulmões envia esse ar aspirado e frio para o coração, que também o aspira graças à artéria venosa; ao coração, por fim, compete aquecer o ar e lançá-lo de novo para fora, também devolvendo aos pulmões a grande quantidade de espíritos que deles havia haurido. Como se percebe, tempestiva seria ainda a discussão acerca deste processo e da sua fisiologia, mormente em torno dos papéis do coração, dos pulmões e do diafragma depois. Ora, o que se pode detetar é, além da desvalorização do diafragma, a perda crescente da importância do coração em detrimento dos pulmões no processo respiratório, continuando porém aquele órgão a ser responsável pelo calor (ou seja, pelo «alimento» ou pela vida) obtido pelo ventrículo esquerdo, e pela refrigeração necessária ou a distribuição do sangue, pelo concurso do ventrículo direito[75]. Por fim, ainda uma outra polémica, consistindo em saber se o movimento da respiração é voluntário ou natural. Achando-se com autoridade bastante para se pronunciar, frente à tese dos médicos, que defendia o caráter voluntário do movimento, ou mesmo frente à posição conciliadora de Pedro de Abano (1250-1315), que propunha que se falasse de um movimento médio, o

[74] Cf. M. S. de Carvalho, «'Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva'. Originalidade e novidade em Filosofia», *in Itinerarium* 55 (2009), pp. 311-327.

[75] O movimento do coração será, no entanto, tema abundantemente debatido ao longo de todo o século XVII, não pelos médicos, naturalmente, mas pelos jesuítas também — sendo exceção aqui a *Summa Vniuersae Philosophiae* de Baltazar Teles (1641-1642); vd. a este respeito, J. P. Gomes, «A Filosofia Escolástica Portuguesa», in *Jesuítas, Ciência*..., p. 151, nota 46.

nosso jesuíta prefere inclinar-se para a tese mais aristotélica de um movimento dito natural, isto é, exercido sem a interferência total do livre arbítrio.

Descrevendo pormenorizadamente o processo fisiológico coração/artérias e a maravilha da sua harmonia respetiva (Rec6p63): o coração é, primeiramente, animado por uma agitação permanente, ora dilatando-se, ora contraindo-se; enquanto se dilata, chama o sangue para o ventrículo direito através da veia cava, e absorve dos pulmões o ar fresco, que recolhe no lado esquerdo por meio das artérias lisas. Quando se contrai, o coração empurra para fora o ar já aquecido e juntamente com os resíduos fuliginosos, cuja acumulação pode sufocar pelo calor, separa e envia para os pulmões uma parte pela artéria venosa e outra pela veia denominada aorta. As artérias têm um mesmo movimento: ora se elevam, ora se abaixam; quando se elevam, atraem a si o ar circundante e conduzem os espíritos e o sangue, atingindo o coração por meio das aberturas internas, ao mesmo tempo que retiram do coração uma e outra porção de fuligens para logo mais serem rejeitadas. Igualmente, através dos poros laterais e dos respiradouros, também atraem o sangue proveniente das veias que mais se ajusta à sua nutrição arterial. Por sua vez (continuamos a reproduzir quase literalmente a tradução de B. Marques), estas mesmas artérias quando se abaixam repelem a sobrecarga fumegante e a escória do vapor quente pouco antes produzidos, pelos canais que estão abertos em toda a pele, no estômago, nos intestinos e nas veias; e, igualmente, à volta das próprias artérias opera-se um relaxamento, que constitui o seu encanto natural. Tudo, enfim, tem a sua origem na faculdade vital, isto é, numa certa força motriz originada no coração, a fonte da vida.

Passando agora à dimensão zoológica do tema, e porque a atividade respiratória é considerada exclusiva dos animais dotados de pulmões (ou o seu equivalente, como as guelras), continua a seguir-se a doutrina aristotélica — contra a posição correta e já conhecida do anatomista e naturalista Guilherme Rondelet (1507-1566) — aquela retirando a alguns peixes a atividade de respiração. Ratos dos rios, tartarugas, golfinhos, crocodilos, baleias e outros animais são dotados de pulmões esponjosos e, por conseguinte, a sua menor capacidade respiratória faz deles animais de condição natural inferior à dos animais terrestres[76].

2.6. A Juventude e a Velhice

O estudo da vida nas suas três fases mais genéricas — infância, juventude e velhice — é o objeto principal do opúsculo *A Juventude e a Velhice*, embora seja

[76] Em virtude de um lapso, que passou despercebido mesmo na versão italiana da nossa obra, o *De Respiratione* é mencionado como se tratando de um texto pseudoaristotélico; deveria ler-se antes e sempre: «o aristotélico *De Respiratione*» (M. S. de Carvalho, *Psicologia*..., p. 43; trad. italiana, p. 51).

surpreendente para nós a atenção exagerada que Aristóteles também concedeu aos dentes e aos cabelos. Sobre o primeiro tema, o jesuíta conimbricense tem consciência da sua convencionalidade. Além daqueles que falam de sete idades, uma maior descrição é entretanto concedida a uma divisão mais pormenorizada das três idades. Assim, até aos 25 anos, a primeira idade divide-se em: infância (3/4 anos), puerícia (10 anos), puberdade (18 anos) e adolescência; a chamada meia-idade divide-se em: juventude (35/40 anos) e idade viril (50 anos); por fim, a terceira idade, dividida em primeira velhice (65 anos) e extrema velhice (até à morte, obviamente). Infância, adolescência (12/20), idade adulta e velhice (a partir dos 75 anos segundo a Organização Mundial de Saúde), as nossas atuais e mais consensuais divisões, não coincidem com a visão do século XVI. *The Sandwich Generation*: *Caught Between Growing Children and Aging Parents* (2001), do psiquiatra H. Michael Zal, seria um bom paralelo textual dos problemas que nos afetam hoje, ao considerarmos o envelhecimento ou as fases da vida, com os daquele tão distante século. E se o lembramos é apenas para podermos relativizar, à luz das nossas expetativas e visões necessariamente tão situadas no seu tempo, o que a seguir se dirá. Simplificando: enquanto Zal estudou expetativas e frustrações no quadro de uma relação familiar tripartida, adaptando uma noção primeiramente económica ao discurso médico, sob o prisma mais lato de uma demografia que manifesta o aumento das esperanças de vida, Góis avaliou o mesmo problema à luz dos astrólogos, e de Pitágoras e outros filósofos. Com os primeiros, enunciou a relação de cada fase com o influxo peculiar de um planeta; com os segundos, a relação de quatro idades (puerícia, juventude, idade viril e velhice) com as quatro estações do ano (da primavera ao inverno). A evocação dos primeiros justifica-se não porque os astrólogos sejam capazes de se pronunciarem sobre as ações humanas, mas apenas porque se reconhece uma relação (provável no tocante aos efeitos naturais[77]) sem que ela signifique uma influência direta dos corpos celestes sobre as ações humanas[78]. Parece assim que o jesuíta português prefere tratar do problema simbolicamente, tal como os filósofos, aqui sob a égide de Pitágoras, parecem dar a entender. De facto, este problema é rapidamente ultrapassado e tratado com brevidade, ocupando-se o resto do tratado com os problemas dos dentes e do cabelo.

Antes, porém, o que se diz a respeito dos problemas relacionados com as fases da vida? Partos prematuros, por exemplo, com o refrescante reparo de se tratar de um assunto próprio à medicina (*quae medicorum propria est*), não à antiguidade literária; sobre o crescimento do cérebro, cujos movimentos são percebidos também pelo tato e pela visão; a nota experiencial a respeito das crianças sobredotadas e o declínio desta faceta à medida do crescimento; as derivas ecológicas (os lugares altos) e naturais (o temperamento sanguíneo)

[77] CoIIc3q9a2pp189-190.

[78] CoIIc3q8a2p184.

para uma vida mais longa. Uma nota teológica aqui merece ser apontada: o facto de os jesuítas preferirem seguir Agostinho a Duns Escoto, sob a leitura de São Tomás, quanto à influência do pecado protoparental na redução da vida, isto é, o terem comido, Adão e Eva, dos frutos da árvore da vida; ou noutros termos, continuarem os jesuítas a sustentar que a morte não estava nos planos do Criador[79]. Vemos esta «negação» da morte como uma expressão muito moderna, não obstante ela se enxertar no paradigma augustinista. Explicar-se-á assim a desconfiança relativamente à morte, como veremos mais adiante, razão pela qual também o envelhecimento – a lei da vida, afinal — pode enfermar de problemas, sejam físicos (o porte, as tremuras), sejam comportamentais (a desconfiança, a incredulidade, a avareza), contra os quais se dão conselhos que, decerto, podem ser lidos como oferecidos aos próprios padres que assumiam a tarefa de conduzir os jovens: «Cada um deverá observar com circunspeção o que dignifica a idade avançada, a fim de não tornar desprezível a vida, a idade e o ofício. Por conseguinte, a velhice deve ser, de preferência, a entrega dos feitos ilustres duma vida anterior, e não um naufrágio.» (Iuc3p73) A negatividade da morte não podia deixar de se repercutir numa leitura desencantada de alguns aspetos da vida humana. Como pôr cobro ao que, aparentemente, a experiência tem revelado? Ou seja, à tamanha «perversidade e má fé [que] se escondem nas palavras e nas obras dos Homens»? Com o equilíbrio da probabilidade, do «talvez» (*fortassis*), sempre que não for possível pisar o terreno firme da demonstração.

Estranha-se, hoje em dia, a atenção dada aos dentes e aos cabelos em virtude — lê-se — da sua ligação às fases da vida. O estado da questão odontológica, bastante firmada ainda nas considerações zoológicas de Aristóteles, nada traz de relevante, para nós, hoje em dia. O mesmo se diga sobre os cabelos, percebendo-se no entanto o alcance do conselho de os não deixar crescer em demasia, por razões vitais, e a nota sobre o embelezamento e a dignidade da barba, por razões de costumes ou moda. Deste ponto de vista estamos em crer que Manuel de Góis não desdenharia da palavra de Kant sobre a importância de não virarmos as costas à moda, com a ressalva epocal das notas da decência e da simplicidade que se hão de ler na *Ethica* de Coimbra.

2.7. A Vida e a Morte

Dos oito capítulos de *A Vida e a Morte* dois ocupam-se das causas respetivas a cada um dos temas — a vida e a morte —, mas é evidente o maior interesse

[79] Cf. também GcIIc10q1a3p481.

pela vida. Pergunta-se o que ela é; refere-se o concurso que nela têm calor e frio, sobressaindo aqui a temática do coração, dito «fonte da vida» e, por isso, merecedor de um mais pormenorizado estudo sobre a sua localização; demais problemas seus, mormente as perturbações da alma decorrentes deste mesmo órgão. Deparamo-nos com uma opção cardiológica, aqui em relativa oposição à tese dos médicos que valorizavam mais o cérebro, apesar de Manuel de Góis reconhecer expressamente que a sede cerebral tem mais dignidade do que a cordial, independentemente da perspetiva de consideração pelo lado das operações e das faculdades poder matizar aquela dignidade (GcIc5q1a6pp216-217). Discussões sobre estes temas encontrar-se-ão, obviamente, com maior desenvolvimento, sobretudo nos Comentários à *Physica* (livros VII e VIII), ao *De Caelo* (livro II), e ao *De Generatione* (livro I) para o qual os *Opúsculos* remetem o leitor, abreviando ou sublinhando: «há a opinião muito mais provável dos médicos e de muitos outros que colocam a força natural no fígado; a força animal, no cérebro; a força vital, no coração; e, desta forma, simplesmente antepõem o cérebro ao coração, visando a maior excelência das funções animais que têm a sua origem no cérebro, como por nós foi copiosamente explicado nos *Commentarii in Libris de Ortu et Interitu*» (Vmc7p90; o sublinhado é nosso.) Também nos Comentários ao *De Anima* (livro III), como não podia deixar de ser, o tema cardiológico comparece, mais pelo lado do estudo da sensação, e mormente enquanto sede do sentido comum, segundo a opinião de Aristóteles, depois contestada pelos médicos. Este é aliás um caso em que os nossos jesuítas percebem a evolução do conhecimento, chegando por isso a desculpar o Estagirita dos seus equívocos — ele que deve ser interpretado *non uniuerse*, *sed ordinarie* «comummente, não universalmente» (Vmc5p87) — porque no seu tempo «a dissecação dos órgãos ainda não estava na moda» (Vmc4p85 ou ainda Rec2p57). Embora em relação ao *De Anima*, foi avançada já uma explicação para esta atenção ao progresso da medicina na instrução dos filósofos de Coimbra[80]. Independentemente do menos bem fundado desta explicação, o que importa vincar, no tocante ao *A Vida e a Morte*, é o relevo concedido ao universo da cardiologia, isto, evidentemente, num tempo em que ainda não havia sido descoberta a circulação do sangue, que William Harvey apresentou em *De Motu Cordis* (1628)[81]. Havia pouco mais de quarenta anos (1551), em relação à data da publicação dos *Tratados Breves de História Natural* do jesuíta Góis, que Amato Lusitano tinha contrariado a fisiologia humana do

[80] Cf. C. Sander, «Medical Topics in the De Anima Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuit's Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy», *in Early Science and Medicine* 19 (2014), pp. 76-101.

[81] Reconhecidamente, mas esta data pode ainda ser antecipada (1651), dever-se-á ao jesuíta Francisco Soares Lusitano a referência à descoberta da circulação sanguínea, vd. J. P. Gomes, «A Filosofia Escolástica Portuguesa», in *Jesuítas, Ciência*..., p. 152, e p. 37.

sistema circulatório descrita por Galeno, mas temos de ter presente que mesmo as descobertas anatómicas de André Vesálio (1514-1564) suscitavam quando muito adaptações às doutrinas de Galeno, autoridade quase incontestável no campo da medicina, e muito citada nestes *Tratados Breves* coimbrões. Lembremos, por exemplo, que na universidade portuguesa se usava o bizarro luxo de ensinar medicina em língua grega[82]. Seja como for, aos jovens estudantes de filosofia — de filosofia, sublinhemos — não escapariam os nomes do médico francês e fisiologista Jean Fernel († 1558) e até o do médico florentino António Benevenio, cujo *De Abditis non Nullis ac Mirandis Morborum et Sanationum Causis* (1507), independentemente do seu lugar como texto iniciador da anatomia patológica, se inscreve num registo, tão afim ao dos nossos jesuítas, qual o dos *mirabilia, digna admiratione, miranda* ou *admiranda*[83] (parece ser por este último título aliás que Góis mostra conhecer a obra). Referimo-nos, obviamente, ao espanto ou ao encantamento que sempre suscitam fenómenos excecionais naturais. Outros médicos são ainda relevantes nos *Tratados Breves*, além do grego Galeno ou do persa Avicena, ou também do supracitado G. Rondelet, como o francês Francisco Valleriola (1554), o espanhol Francisco Vallés (1556) ou o português Tomás Rodrigues da Veiga (1564).

Importa então considerar a noção por excelência de «vida». O título *A Vida e a Morte*, como se justifica Góis, foi mesmo separado de *A Longevidade e a Brevidade da Vida* (Vmc1p81; vd. também *infra* § 2.8.) para «melhor compreensão e comodidade do estudo». Partindo da definição lida no livro *A Respiração* de Aristóteles (vd. *supra* § 2.5.), tratava-se de examinar de facto a vida dos seres dotados de corpo, excluindo a aceção essencial de animação (*anima*/alma) – estudada longamente no *De Anima* —, mas incluindo os seus sentidos formal e causal; respetivamente: a existência de uma alma vegetativa num corpo, as três funções basilares da vida (nutrição, crescimento, sensação). «A persistência da alma vegetativa com o calor», tal era a definição de *A Respiração*, manifesta-se no calor interno — contra Aristóteles exclui-se mesmo qualquer ação mais do que acidental do frio (Vmc2p83) —, considerando-se então o calor como o agente principal das funções vitais, devendo, por isso, difundir-se pelo corpo todo, e a humidade vaporosa e oleaginosa, ditas o alimento (*pabulum*) vivificador do calor. Ao leitor salta à vista com facilidade a tónica na dimensão vegetativa como a perspetiva mais básica e genérica a partir da qual se pode constituir qualquer estudo sobre a fisiologia da vida. Examinámos noutro local o que isto pode significar e representar em relação ao próprio Aristóteles[84], mas talvez se deva

[82] Cf. A. G. Pinto, «Introdução», *in* António Luís, *Cinco Livros de Problemas*, Lisboa: Centro de Filosofia, [2010], p. 35.

[83] Cf. Nancy G. Siraisi, *Medicine and the Italian Universities: 1250-1600*, E. J. Brill, p. 226-227.

[84] Cf. M. S. de Carvalho, *Psicologia*..., pp. 42-49; trad. italiana, pp. 50-58.

vincar, primeiro, este sadio naturalismo cultivado por quem pretendia alcançar a teologia, que explica o lugar dos *Parua Naturalia* frente ao *De Anima*. Em segundo lugar, como oportunidade, assaz renascimental, de superação da cosmologia pela antropologia (ou pela inscrição daquela nesta), na medida em que, no Universo, conforme se lerá noutro título (CoIIc1q2a2p142), a vida é superior à natureza; de facto, sendo mais nobre mover-se a si próprio do que ser movido por outrem, só os seres vivos se moverem a si próprios, seguia-se que quaisquer viventes, mesmo as ervas, seriam por natureza mais nobres do que os corpos celestes. Chegar-se-á por isso, noutro volume dos *Comentários Aristotélicos Jesuítas de Coimbra*, a designar o ser humano como «pequeno mundo»[85].

Fica assim explicada a razão pela qual, tendo-se iniciado o percurso pela dimensão vegetativa da vida, é a dimensão imediatamente seguinte, a sensitiva, que concita o resto de *A Vida e a Morte* e a importância do coração (capítulos 4.º a 8.º). Primeiro, descrevendo a sua anatomia e fisiologia, depois justificando a sua centralidade e papel na própria vida — «fonte da vida» —, de seguida as suas patologias, mormente as de caráter mais psicossomático, como diríamos hoje. Talvez não seja demais repetir que estas páginas foram escritas antes da publicação de *Exercitatio Anatomica De Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* (1628) daquele que é considerado o pai da cardiologia, William Harvey, cujas conclusões só foram aceites integralmente em 1827. Anteriormente, como dissemos, privilegiavam-se as descobertas de Galeno, nomeadamente as suas engenhosas hipóteses sobre a circulação sanguínea. Ela partia do ponto de vista de que o funcionamento do corpo humano era governado pela interação de três órgãos, fígado, coração e cérebro. Explicada em forma resumida, uma doutrina que seguramente prolongava os ensinamentos de Aristóteles: absorvidos, os alimentos, no intestino e levados pela veia porta para o fígado, eles seriam transformados em sangue, impregnando-se de uma essência constituída de espíritos naturais, responsáveis pelas atividades primárias do organismo. As veias que partiam do fígado distribuíam os espíritos naturais, originando, em cada órgão, a bílis amarela, a bílis negra e os quatro humores. A movimentação do sangue venoso era compreendida por um mecanismo comparado por Galeno ao das marés, com fluxos e refluxos. O fígado era, então, o centro do sistema venoso e dele saía um grosso vaso — a veia cava — que conduzia sangue impuro para o ventrículo direito. Do ventrículo direito, através de outro vaso — a artéria pulmonar — o sangue era levado para os pulmões. Aqui os resíduos eram eliminados na expiração. Parte do sangue chegava ao ventrículo esquerdo, no qual o sangue entrava em contacto com o ar que penetrava nos pulmões durante a inspiração e que era levado àquela câmara pelas veias pulmonares.

[85] Cf. M. S. de Carvalho, «O lugar do Homem no cosmos ou o lugar do cosmos no Homem? O tema da perfeição do Universo antes do paradigma do mundo aberto, segundo o comentário dos jesuítas conimbricenses», *in Veritas* 54 n.º 3 (2009), pp. 142-155.

Ao entrar em contacto com o ar o sangue impregnava-se dos espíritos vitais e por isso mudava de cor, tornando-se mais vermelho. Daqui a superioridade do ventrículo esquerdo relativamente ao direito, como regista Manuel de Góis (Vmc4p86). Por intermédio da aorta, o sangue dirigia-se ao cérebro, onde se impregnava dos espíritos animais e, por idêntico mecanismo ao das marés, o sangue era distribuído por todo o corpo. Enfim, a principal função do coração seria a formação do calor corporal, fonte primária da vida, mediante o seguinte mecanismo: o ar que chegava aos pulmões em baixa temperatura era levado ao coração, que gerava calor graças ao encontro do ar com o sangue. Cabia aos pulmões controlar o excesso de calor, expelindo-o com os resíduos, na expiração.

Os jesuítas de Coimbra seguem Aristóteles quanto à localização do coração, sua configuração e fisiologia, mas corrigem-no com Galeno e a moda das dissecações anatómicas. Uma vez mais, estes pontos estão ao serviço de uma ideia, a de que o coração é a fonte da vida — v. g., e repetindo, que o ventrículo esquerdo é mais importante que o direito por causa dos espíritos vitais, o coração é redondo porque esta é a forma mais nobre, ou, o ser humano é mais quente do seu lado direito por ser dextro! Por «fonte da vida» entende-se a manutenção do calor pelo mecanismo acima descrito, mas simplificado por Góis: há uma quantidade de sangue enviada pelo coração para o fígado, «digerida e reduzida em espíritos vitais» veículo para envio do calor a todas as partes do corpo e sustentáculo para a conservação do mesmo e a execução das suas ações vitais; há uma outra porção, enviada para o cérebro, da qual recebe os espíritos vitais, também necessários à manutenção correta de calor. Aqui Manuel de Góis lembra que Aristóteles comparara os espíritos aos instrumentos que os artesãos utilizam para produzir as suas obras. Antes da famigerada «morte cerebral» compreende-se que se considere o coração o fundamento da alma ou da vida, pois «ele é o primeiro a viver e o último a morrer» e, aparentemente, não sofre patologias neste seu mister de fazer chegar o calor a todo o organismo animal. «Aparentemente» disse-se, com o próprio Góis que a este respeito anota, prudentemente, estar a expor Aristóteles «comummente e não universalmente», tanto mais que a anatomia já estava, e agora mais do que nunca, a pôr em causa alguns dos seus dados. Insistamos, portanto, porque este era um dos aspetos salientados: considerava-se como mais provável a opinião dos médicos que se traduzia em atribuir à víscera hepática a força natural, ao coração a força vital, mas ao cérebro a força animal, que assim sobrepujava as duas anteriores (Vmc7p90).

Não sofrendo, aparentemente, de patologias, o coração é no entanto responsável por danos que podem inclusive levar à morte. O problema do nível que hoje poderíamos designar por «estados psíquicos» (*animi affectus*) é consequentemente examinado pelo seu lado material ou físico, quer dizer pela consideração do fervilhar do sangue à volta do coração, alterando o estado natural do corpo: a ira, o medo, a vergonha, a tristeza, o próprio contentamento

e a alegria, se for excessiva, podem levar à doença e à morte. Basta então que sejam imoderados, violentos: as pessoas iradas aquecem intensamente excitando o humor bilioso que escapa para o cérebro e as desnorteia; a extinção ou abrasamento do calor congénito pode levar, no medo, à morte súbita; e a opressão provocada pela tristeza empurrando o calor de forma a debilitar o corpo pode levar progressivamente à morte. Enfim, em tantos exemplos destas situações poderá o leitor reconhecer casos do que o nosso tempo designa por psicossomatização, com a diferença porém de que, para os nossos jesuítas, tal não é considerado como uma resposta orgânica simbólica, mas radicalmente fisiológica. Por outras palavras: posto perante um processo de somatização, Manuel de Góis estaria aqui não do lado de uma terapia psicológica, mas médica — e é assim que se deve entender a sua perspetiva material, em oposição à formal, porque o jesuíta alentejano não ignorava a força e o prejuízo das emoções no corpo (a timidez, por exemplo, é responsável por espalhar uma florida cor-de-rosa pelo corpo[86]). Isto é, não obstante os jesuítas não desconhecerem estarmos realmente perante emoções, eles considerariam que o que se manifesta fisicamente deve ser tratado nesse mesmo nível. Uma vez mais, não nos deverá causar nenhuma surpresa que o aluno dos jesuítas, Descartes, quer no seu *Traité de l'Homme* quer nas provavelmente mais célebres *Paixões da Alma*, tenha utilizado algumas passagens do capítulo 6.º do título conimbricense que agora estamos a apresentar, em particular para abordar a relação entre os espíritos animais e as paixões[87]. Enfim, o universo emocional estava longe de ter a compreensão que hoje dele temos, chegando mesmo a ler-se, ou que a timidez nos animais se explica pelo tamanho do coração, ou que a audácia e força de espírito pode depender da fisiologia do coração (Vmc7p90), mas esta é, seguramente, mais uma marca do que vimos chamando o sadio naturalismo aristotélico ensinado aos jovens estudantes de filosofia.

Porque é pensando nos jovens (*in adolescentibus*) que este tratado é escrito e cujo último capítulo de *A Vida e a Morte* é sumamente sugestivo. O tratamento que dá às paixões cordiais, como a ira e a concupiscência, insiste notavelmente em emoções como a timidez, o medo, a vergonha, a cólera, a tristeza, a dor, a alegria, o próprio amor. Podíamos ler esta secção no horizonte dos fundamentos físicos de uma antropologia, ou seja de uma física que se abre, ultrapassando-se, mas de uma física informada e que se quer atualizada ao serviço dessa ultrapassagem. A dimensão positiva da ira, que conduz à audácia, o alívio das dores e da tristeza mediante o choro, a

---

[86] **Vmc8p91.**

[87] Cf. E. Gilson, *Index*..., p. 103, que remete para AT XI, 165, 4-167, 22 e 193, 21-194, 23 (relativamente ao primeiro título acima referido) e para 356, 10-357, 25 e 401-429, 21 para o segundo, mormente os §§ 36 e sobretudo 97 a 137 do tratado das *Paixões da Alma*.

contemplação e o sono; a explicação da loucura ligada ao amor[88]. Também sobre esta mesma matéria algumas páginas da *Ethica* deveriam ser chamadas à colação. Leia-se, em todo o caso, nos *Tratados Breves* a descrição de quem cultiva a autêntica grandeza de ânimo (*uera animi fortitudo*): «no momento em que se examinam a si (*se eum*) e às coisas, não contam com outra coisa que não sejam as próprias forças e o que exige a reta razão (*recta ratio*). Nada inesperado lhes acontece, e quando se trata de obter algo de honesto e decoroso, logo o colocam em questão, e o seguem sem cessar, incitados pelo ardor da sua coragem.» Ou leia-se, por fim, o modo como em pelo menos dois momentos a autoridade de São Tomás de Aquino — *utrum timor faciat contractionem* — é chamada para esclarecer a relação imaginação/incapacidade de resistir a um mal, e vergonha/receio do mal[89].

2.8. A Longevidade e a Brevidade da Vida

O tratado intitulado *A Longevidade e a Brevidade da Vida* resume-se sobretudo a um só capítulo, pois o segundo é ocupado com a habitual discussão dos *Problemas*, cuja inserção explicámos, evidentemente, na secção respeitante ao título em causa. Assim, enquanto fatores internos, além da «justa proporção e simetria» (*temperatio ac symmetria*) entre o húmido e o quente — tenhamos sempre presente que a vida entrelaça-se com a dinâmica calor e humidade (*uita consistit in calido et humido*) e que, portanto, uma vida mais longa assenta no correto equilíbrio entre os dois (*hisce duobus optime temperatis*) — devem contar-se os fatores externos (*extrinsecus aduenientes causae*) no horizonte de uma evidente dietética, tais como a influência dos corpos celestes, a boa qualidade do solo e da região, ou uma dieta racional (*ratio uictus*). Os nossos jesuítas dizem ter havido quem viveu mais de duzentos anos mas, não obstante este nítido, ingénuo e folclórico exagero, é mais que patente ser genuíno o intuito subjacente e tão moderno de um prolongamento da vida. Tenha-se sempre presente que a morte é considerada um mal, consequência do pecado original, sendo, por isso mesmo, que se justifica uma indagação sobre as causas da longevidade da vida, em confronto com a lancinante evidência

[88] Cf. M. S. de Carvalho, «'Amantes amentes' O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense», *in* Manuel Lázaro Pulido, José Luis Fuertes Herreros, Ángel Poncela González (eds.), *La Filosofía de las Pasiones y la Escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Cáceres: Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara» de Cáceres, Servicio de Publicaciones, Diócesis de Coria-Cáceres, 2013, pp. 119-137.

[89] Cf. T. de Aquino, *Su. theol.*, Ia-IIae q. 44, a. 1, resp.: «in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitiuae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur.»

da sua brevidade. Deste estudo sobressai novamente a explicação biológica e médica, nossa conhecida, a explicação anatómica ou fisiológica (quer no tamanho e na composição dos Homens, quer dos restantes animais, quer das plantas), e uma clara aposta num naturalismo mais ou menos atualizado, ao qual se agregam, sensata e pragmaticamente, três condições materiais. Estas vão do cosmos à vida concreta de cada ser humano passando pelo seu lugar de origem, isto é dizer: pela fatura de uma antropologia à qual não é alheia a cosmologia, a astrologia, a ecologia, o nutricionismo e a psicologia. Todas estas denominações disciplinares devem ser entendidas, escusado seria dizê-lo, de uma maneira qualificada, histórica e ideologicamente situada. Vimos acima, a propósito do livro sobre *A Respiração*, como «os alimentos, as estações do ano, a constituição do ar e da terra, toda a mudança de frio ou de calor, enfim» alteram os movimentos da alma, mesmo os mais simples como é a pulsação e a respiração (Rec6p64). Com Aristóteles e o tópico da plena imersão do Homem no Cosmos, alude-se à influência dos céus, já na sua componente natal, já na sua componente regional; com o mesmo filósofo, considera-se a importância do clima numa vida longa; com Plutarco, regista-se que alguns alimentos contribuem para o prolongamento da vida, enquanto outros a podem encurtar, ao mesmo tempo que se lê, de novo num tom de incrível modernidade, a favor da saúde ou higiene mentais, que as «canseiras, as perturbações mentais, os prazeres corporais excessivos, os cuidados frequentes, as aflições profundas permanentes, e as restantes afeções do género [...] ou consomem o calor congénito ou o sufocam por constrangimento.» Em suma, atendendo a que os autores conimbricenses destes textos se viam como pedagogos, pode crer-se que estas seriam, pelo menos em teoria, algumas linhas condicionantes e orientadoras do novo Homem dos séculos XVI e XVII.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Apêndices

QUADRO DE REFERÊNCIAS INTERTEXTUAIS DOS PARVA NATVRALIA

De memoria II p. 5	Physica I c. 1, q. 4 e De Anima III
De memoria II p. 5	Tractatus de Anima Separata ut alibiostendemus
De memoria III p. 6	in Physicis
De memoria VII, p. 13	in libris De Anima
De somniis II p. 39	in libris De Caelo, lib II c. 3, qq. 8 et 9
De iuuentute p. 70	in Meteoris
De iuuentute p. 76	De Caelo, sec. 4 nostrorum
De uita et morte III p. 84	Problematum, q. 1
De uita et morte IV p. 86	1.º de Ortu et Interitu
De uita et morte VII p. 90	in libris De Ortu et Interitu
De longitudine II p. 97	in libris De Ortu et Interitu

QUADRO DE REFERÊNCIAS AOS PARVA NATVRALIA[90]

De Gen. Cor. I c. 4, q. 23, p. 167	de Iuuentute c. 7
De Gen. Cor. I c. 5, q. 5, p. 232	lib. de uita et morte c. 2
De Gen. Cor. I c. 5, q. 11, p. 257	de longitudine et breuit. uitae c. 2
De Gen. Cor. I c. 5, q. 14, p. 267	de Iuuentute et Senectute c. 4
De Gen. Cor. II c. 10, q. 1, p. 478	De Vita et Morte c. 3
De Gen. Cor. II c. 10, q. 1, p. 479	de longitudine et breuitate uitae,
De Gen. Cor. II c. 10, q. 1, p. 481	scripsimus
In de Anima II c. 6, q. 3, a. 1, p. 150	Paruorum Naturalium
In de Anima II c. 9, q. 2, a. 1, p. 220	Paruorum Naturalium
In de Anima II c. 9, q. 3, a. 2, p. 229	De Sensu et Sensili V
In de Anima III c. 3, q. 1, a. 2, p. 302	Paruorum Naturalium
	Paruorum Naturalium, de somniis cc. 1 et 2

Nótula Editorial

Na tradução a seguir, da autoria do Doutor Bernardino Marques, a sigla N. T. indica as suas próprias notas, e N. E. as notas do prefaciador (Mário Santiago de Carvalho). Adotou-se um duplo procedimento para as notas

[90] No estado atual das nossas pesquisas, este quadro ainda não pôde integrar a totalidade dos volumes do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*.

marginais da edição original: as bibliográficas ficam, como é costume hoje em dia proceder, em notas de pé de página; as outras mantêm-se no lugar próprio da página. Nas páginas do texto latino ora estabelecido indicam-se entre parêntesis retos os números das páginas da *editio princeps*, desta maneira facilitando quer a consulta do índice original quer uma leitura comparada com a edição de 1593.

M. S. C.

TEXTO E TRADUÇÃO

COMMENTARII
COLLEGII CONIMBRICENSIS
SOCIETATIS IESV

In libros Aristotelis qui
PARVA NATVRALIA
appellantur

Priuilegia, approbationes et facultates ad typographicam editionem horum librorum continentur in principio huius Tomi ante exordium librorum De Caelo

OLISIPONE
Ex officina Simonis Lopesii
Anno M.D.XCIII

COMENTÁRIOS
DO COLÉGIO CONIMBRICENSE
DA COMPANHIA DE JESUS

Sobre os livros de Aristóteles denominados
PARVA NATVRALIA

[Tratados Breves de História Natural]

Os privilégios, as aprovações e as permissões para a edição
tipográfica destes livros encontram-se no início
deste Tomo antes do exórdio dos livros «De Caelo»

LISBOA
Impresso na oficina de Simão Lopes
Ano de 1593

PROOEMIVM

Libri Aristotelis, quos nostrates philosophi *Parua Naturalia*, id est, parua de rebus naturae opuscula inscripsere, supplementa quaedam sunt librorum *De Anima*. Continent enim explicationem quarundam affectionum quae aut omnibus uiuentibus conueniunt, ut mors et uita; aut solis animantibus, ut uigilia, somnus, respiratio. Sequimur autem in hoc opere eandem methodum, et scribendi rationem, quam in *In Meteoris* ob eas causas, quas ibidem exposuimus. Quod tamen ad libros *De Sensu et Sensili* attinet, in quibus Aristoteles de sensuum organis eorumque obiectis potissimum disserit statuimus nihil hoc loco in eos commentari, quod tota ea disputatio abunde tractata atque illustrata a nobis sit in libris *De Anima*, quos una cum libris *De Ortu, et Interitu* propediem fauente Deo in lucem edemus.

Res operi subiecta.

[P. 2]

PROÉMIO

Os livros de Aristóteles, que os nossos filósofos costumam denominar *Parua Naturalia*, isto é, pequenos tratados de história natural, são os suplementos dos livros *De Anima*. Na verdade, eles contêm a explicação de certas afeções que são comuns a todos os seres vivos, como a vida e a morte, ou que apenas são próprias dos animais, como a vigília, o sono e a respiração. Seguimos, no presente trabalho, o mesmo método e o modo de composição utilizados nos comentários sobre o livro *In Meteoris*, pelas razões que aí expusemos. Porém, no que diz respeito aos livros *De Sensu et Sensili,* em que Aristóteles trata especialmente dos órgãos dos sentidos e dos seus objetos, decidimos nada aqui dizer a propósito, uma vez que todos aqueles assuntos foram por nós suficientemente examinados e esclarecidos nos comentários sobre os livros *De Anima,* os quais, juntamente com os comentários sobre os livros *De Ortu et Interitu,* se Deus quiser, muito em breve publicaremos.

Conteúdo da obra

[P. 3]

IN LIBRVM
DE MEMORIA ET REMINISCENTIA

CAPVT I

QVID ET QVOTVPLEX SIT MEMORIA

Memoria tribus modis accipi.

Memoria fuso uocabuli significatu tribus modis a philosophis accipitur, ut tradit partim M. Albertus in *Summa de Homine, Tractatu de Memoria*, partim alii uariis in locis. Primum pro ipsa facultate, seu potentia, qua recordamur; secundo pro recordandi actu; tertio aliquantulum improprie pro habitu, seu imaginibus, quarum interuentu memorandi actus exercetur. Quod ad primum attinet potentia recordandi nihil aliud est quam uis animae, quae rerum cognitarum imagines, tamquam depositum recondit, ac seruat, ut eas, cum opus fuerit, exhibeat. Quo pertinet illud D. Damasceni lib. 2 *Fidei Orthodoxae* cap. 20: «Vis ea qua meminimus, est memoriae, ac recordationis origo et promptuarium»; et illud D. Augustini lib. 10. *Confessionum* cap. 8. «Omnia recipiet recolenda, cum opus est et retractanda grandis memoriae recessus, et nescio qui secreti, atque ineffabiles sinus eius; quae omnia suis quaeque foribus, intrant ad eam, et in ea reponuntur, nec ipsa tunc intrant, sed rerum sensatarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas.»

D. Damas.

D. August.

Memoria sensitiua.

Porro (ut praeter alios edisserunt Simplicius tertio *De Anima* text. 20, D. Thomas 1. p. q. 79. art. 6., Alensis 2. p. q. 69. m. 1. art. 1., Scotus in 4. d. 45. q. 3.) memorandi facultas duplex est una sensitiua, quae in capite sedem obtinet: altera intellectiua, quae in ipsa animi nostri substantia insidet. De sola autem sensitiua agit Aristoteles hoc in libro, cum doceat memoriam

SOBRE O LIVRO
ACERCA DA MEMÓRIA E DA REMINISCÊNCIA

CAPÍTULO I

O QUE É A MEMÓRIA
E QUANTOS SÃO OS TIPOS DE MEMÓRIA

A memória é considerada de três maneiras.

A memória, no sentido lato do termo, é considerada pelos filósofos de três maneiras, como refere em parte o Mestre Alberto na *Summa de Homine, Tractatu de Memoria,* em parte outros em vários lugares. Em primeiro lugar, ele considera a memória como a própria faculdade ou potência pela qual nós recordamos; em segundo lugar, como o ato de recordar; em terceiro lugar, um pouco impropriamente, como o hábito ou o ato de recordar as imagens por intervenção das quais este se exerce. No primeiro sentido, a faculdade de recordar nada mais é do que a força do espírito pela qual, como num depósito, armazena e conserva as imagens das coisas conhecidas a fim de as reproduzir quando for necessário. Isto é referido por S. João Damasceno na *Expositio Fidei Orthodoxae*, livro 2, c. 20: «Esta força, pela qual nos lembramos, é a fonte e o armazém da memória e da recordação»; e por S. Agostinho em *Confessionum* livro 10, c. 8: «Todas estas coisas recebe, para as recordar quando é necessário, e para as retomar, o vasto recôndito da memória e as suas secretas e inefáveis concavidades: todas estas coisas entram nela, cada uma por sua porta, e nela são armazenadas. Contudo, não são as próprias coisas que entram, mas sim as imagens das coisas, percebidas pelos sentidos, que ali estão à disposição do pensamento que as recorda.»

S. João Damasceno.

S. Agostinho.

Mais (como, entre outros, mostraram Simplício[1] no comentário ao terceiro livro *De Anima,* text. 20; S. Tomás, *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 79, a. 6; Alexandre de Hales, *Summa*, 2.ª p., q. 69, m. 1, a. 1; Escoto,

A memória sensitiva.

[1] Simplício de Cilícia (490-560), filósofo grego, comentador de Aristóteles.

Memoria intellectiua.

esse phantasmatum: et in ea tantum animae parte sitam esse, in qua imaginatio consistit. De eadem locutus est D. Damascenus loco ante citato statuens memoriae organum esse posteriorem cerebri uentriculum, quem occipitium uocant. Intellectiuam tradidit Aristoteles 3. *De Anima* cap. 4. text. 6. cum docuit animam esse locum specierum, non totam, sed intellectum: de qua etiam interpretandus est D. Augustinus lib. 10. *De Trinitate* cap. 11. cum ait memoriam, intelligentiam, et uoluntatem unam esse mentem, hoc est, in una eademque mente inhaerere.

Esse uero admittendam istiusmodi intellectiuam memoriam ex eo constat, quia recordamur rerum uniuersalium et immaterialium, quarum notio non in potentiam organo corporis affixam, sed in aliam [**P. 4**] facultatem nobiliorem et materiae expertem cadit. Item, quia cum pars sensitiua habet thesaurum specierum ad memorandum, potiori iure eundem obtinebit intellectiua pars, quae excellentior est. Praeterea, quia anima separata recordatur eorum, quae in hac uita gessit, ut affirmat D. Augustinus in *Psal. 108* et D. Gregorius quarto libro *Moralium* capite quadragesimo secundo, constatque tum ex sermone Abrahami ad diuitem, Luc 16. «Recordare fili, quia recepisti bona in uita tua, Lazarus autem similiter mala»: tum ex uerbis ipsius diuitis, qui recordabatur quinque fratrum, quos inter uiuos habebat.

Animam separatam recordari eorum, quae in uita gessit.

Quare minime audiendus est Auicenna, qui lib. 6. *Naturalium* part. 5 cap. 6. intelligibilium specierum thesaurum homini denegat aiens non conseruari in mente humana species intelligibiles, totamque intellectiuae recordationis uim referens ad irradiationem illius intelligentiae, quam finxit caeleste quoddam lumen infundere in animam nostram, ut rerum notitiis imbuatur. Cuius erroris confutationem lege apud D. Thomam 1. p. q. 79. art. 6. et lib. 2. *Contra Gent.* cap. 74. Vide etiam Scotum in 1. d. 3. quaest. 6.

Scriptum Oxoniense, in 4, dist. 45, q. 3), a faculdade de recordar é dupla: a memória sensitiva, que tem a sede na cabeça; e a memória intelectiva, que está enraizada na própria substância da nossa alma. Porém, neste livro, Aristóteles considera somente a memória sensitiva, pois ele refere que há uma memória das imagens e que apenas ela está localizada nesta parte da alma, na qual se estabelece a imaginação. S. João Damasceno, ao falar do mesmo assunto no lugar acima citado, estabelecia que o órgão da memória reside no ventrículo posterior do cérebro, que denominamos occipício[2]. Aristóteles tratou da memória intelectiva no 3.º livro do *De Anima*, c. 4, text. 6, onde referiu que a alma é o domicílio das espécies, não toda ela, mas o intelecto. Também assim deve ser interpretado S. Agostinho no 10.º livro do *De Trinitate*, c. 11, onde diz que a memória, a inteligência e a vontade são um só espírito, isto é, que estão presentes num só e mesmo espírito.

A memória intelectiva.

Devemos admitir a memória intelectiva, como é evidente, porque nos recordamos de coisas universais e imateriais, cujo conceito não se encontra potencialmente ligado a um órgão corporal, mas deriva de outra [**P. 4**] faculdade mais nobre e desprovida de matéria. Igualmente porque, embora a parte sensitiva disponha de um armazém de imagens para se ir lembrando, por razão maior a parte intelectiva poderá dispor delas, pois é uma faculdade mais excelente. E além disso, porque a alma separada se recorda de tudo o que fez nesta vida, como afirmam S. Agostinho na *Enarratio in Psalmum 108*, e S. Gregório no capítulo quadragésimo segundo do quarto livro da *Moralium*. Demais, isto está de acordo tanto com a resposta de Abraão ao homem rico, no *Evangelho de S. Lucas* (16, 25-28): «Lembra-te, filho, que na tua vida recebeste os bens, do mesmo modo que Lázaro recebeu os males»; como com as palavras do próprio homem rico que evocava os cinco irmãos que se encontravam ainda entre os vivos.

A alma separada recorda-se de tudo o que fez na vida.

Eis porque de modo algum devemos ouvir Avicena, o qual, no 6.º livro do *Naturalium,* parte 5, c. 6, negou que no homem exista um armazém de espécies inteligíveis, ao afirmar que as espécies inteligíveis não são guardadas na mente humana e ao atribuir toda a força da memória intelectiva a uma irradiação da própria inteligência, que, qual luz celeste, ilumina as nossas almas instruindo-as no conhecimento das coisas. Vejam como S. Tomás refuta este erro na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 79.ª, a. 6, e no 2.º livro da *Summa Contra Gentiles*, c. 74.º Vejam também Escoto, no *Scriptum Oxoniense*, 1, d. 3.ª, q. 6.ª

[2] Cf. *De Fide Orthodoxa,* livro 2, c. 12.

CAPVT II

DISCVTITVR NVM MEMORIA INTELLECTIVA PROPRIE MEMORIA SIT, AN NON

Negatiuae partis arg.

Quaeri solet etiam inter eos, qui intelligibilium specierum thesaurum in nostris animis dari confitentur, utrum memoria intellectiua simpliciter ac proprie memoria dicenda sit. Nonnulli partem negatiuam amplectuntur eo potissimum argumento, quod ad memoriam requiratur perceptio determinatae differentiae praeteriti temporis: siquidem non nisi rei praeteritae recordamur. Ea uero perceptio cum non sit abiuncta a singularibus condicionibus non uidetur spectare per se ad intellectum, sed ad sensum. Cui opinioni haud obscure adstipulatur D. Thomas lib. 2. *Contra Gent*. cap. 74. hisce uerbis. «Memoria in parte sensitiua ponitur, quia est alicuius, prout cadit sub determinato tempore: non enim est nisi praeteriti, et cum non abstrahatur a singularibus conditionibus non pertinet ad partem intellectiuam, quae est uniuersalium. Sed per hoc non excluditur, quin intellectus possibilis sit conseruatiuus intelligibilium, quae abstrahuntur ab omnibus condicionibus particularibus.» Haec D. Thomas: quibus similia docuit M. Albertus in *Summa de Homine, Tract. de Memoria*.

Solut. dub.

Proposita dubitatio ita expedienda est. Si dicamus ad rationem eius memoriae, quae absolute ac proprie memoria uocatur, requiri, [**P. 5**] ut eadem potentia habeat in se species, quae res singulares et determinati temporis differentias repraesentent; tunc iuxta eorum sententiam, qui arbitrantur hoc uitae statu non dari in nostro intellectu imagines rerum singularium afferendum est memoriam intellectiuam, quae animae in corpore existenti conueuit, non esse absolute proprieque memoriam. Quod placet M. Alberto, et D. Thomae loco citato et Ferrariensi in commentariis libri 2. *Contra Gent*. cap. 74.

Si autem statuamus uel dari species illas rerum singularium in intellecto nostro: uel ad rationem praedictae memoriae non oportere, ut in eademmet potentia eiusmodi species haereant, et conseruentur; sed sofficere in esse illas in phantasia a cuius actu intelligendi uis ad singularium notitiam determinetur; pronuntiandum erit memoriam intellectiuam proprie et absolute memoriam esse quod affirmat Scotus in 4. d. 45. q. 3. Vtrumlibet horum probabilitatem habet, ut constat ex iis, quae de cognitione

CAPÍTULO II

EXAMINAMOS SE A MEMÓRIA INTELECTIVA É PROPRIAMENTE MEMÓRIA, OU NÃO

É costume perguntar, mesmo entre aqueles que reconhecem que as nossas almas possuem um armazém de espécies inteligíveis, «se a memória intelectiva se deve chamar, simples e propriamente, memória». Alguns partilham a opinião da parte negativa, principalmente com este argumento: porque para haver memória, requer-se uma perceção clara e diversificada das coisas do passado, uma vez que só recordamos as coisas do passado. Efetivamente, a perceção, embora não exista separada das condições concretas, não parece relacionar-se *per se* com o intelecto, mas antes com os sentidos. Esta opinião é claramente seguida por S. Tomás no 2.º livro da *Summa Contra Gentiles*, c. 74.º (1543): «A memória é colocada na parte sensitiva da alma, na medida em que se refere a coisas que acontecem em determinado tempo, isto é, como coisas do passado; e portanto, por não se abstrair das condições singulares, não se integra na parte intelectiva da alma, a que se refere aos universais. Isto, porém, não impede que o intelecto seja possível depositário dos inteligíveis, que se abstraem de todas as condições particulares.» Esta doutrina é de S. Tomás; doutrina semelhante ensinou S. Alberto no *Tratado da Memória* da *Summa de Homine*.

Argumento da parte negativa.

Expliquemos desta forma o problema apresentado. Digamos: se, a propósito desta memória que absoluta e propriamente denominamos «memória», é requerido [**P. 5**] que esta potência guarde dentro de si as espécies que representem as coisas singulares e as suas diferenças em determinado tempo; então, em conformidade com a opinião dos que julgam que as imagens das coisas singulares não se formam no intelecto no estado da nossa vida presente, teremos de admitir que não é absoluta e propriamente «memória» a memória intelectiva que habita na alma dum corpo vivente. Esta é a opinião do Mestre Alberto e de S. Tomás, já atrás referida, e também a do Ferrariense, exposta no 2.º livro dos *Commentaria Contra Gentiles*, c. 74.º[3]

Resolução do problema.

Porém se estabelecermos que as espécies das coisas singulares são produzidas no nosso intelecto, ou que não é conveniente à natureza da referida memória que desta forma as próprias espécies residam e se conservem na mesma potência; mas é suficiente que residam na imaginação, pois o conhecimento dos singulares é determinado pela força do ato do

[3] N. T. Francisco Ferrariense, O. P. (1474-1528).

singularium, et de speciebus intelligibilibus partim in 1. *Physic.* partim in 3. *De Anima* a philosophis in utramque partem disputari solent. Quae non est cur a nobis in praesentia aut repetantur, aut anticipentur[1].

De recordatione animae separatae.

Erit etiam qui petat, quo pacto anima separata recordetur singularium, cum ad eiusmodi actum non possit iam determinari ab interno sensu. Quae dubitatio locum habet apud eos qui putant in intellectu, dum est in corpore, non imprimi species rerum singularium, ac proinde nec eas inde acceptas animam secum deferre. Respondendum cum D. Thoma 1. p. q. 99. ar. 4. animam separatam cognitione naturali cognoscere, meminisseque singularia per species sibi inditas in abscessu a corpore; eiusmodi enim species determinate illi repraesentant singularia cum suis condicionibus, si non omnia, saltem ea, ad quae peculiarem obtinent habitudinem, uel ob antecedentem motitiam, uel ob aliquam affectionem, aut aliud quid ex diuinae prouidentiae ordine. In sententia uero illorum qui arbitrantur nostrum intellectum in hoc uitae statu haurire e sensibus imagines rerum singularium, nullam ingerit difficultatem proposita quaestio: cum anima a corpore abiuncta per eiusmodi species recordari possit rerum singularium quae iis repraesentantur. Quod ad finem librorum *De Anima* in tractatu *De Anima Separata* planius disseremus.

CAPVT III

MEMORIAM INTELLECTIVAM NON ESSE FACVLTATEM, RE AVT ESSENTIA, AB INTELLECTV DISTINCTAM

[P. 6]

Quaestio est, num memoria intellectiua et intellectus differant inter se tanquam duae potentiae. Putant nonnulli, quos commemorat Richardus in 2, d. 14. q. 2. circa secundum principale, quibus ipse etiam libentius assentitur, uideturque haec pars hisce rationibus concludi.

[1] In nostris com. 1. Ph. c. 1. q. 4.

entendimento; deveremos então proclamar que a memória intelectiva é própria e absolutamente «memória», como afirma Escoto no *Scriptum Oxoniense*, 4, d. 45, q. 3. Cada uma destas teses goza de probabilidade, como podemos depreender das razões sobre o conhecimento dos singulares e das espécies inteligíveis que os filósofos de ambas as partes costumam apresentar nos seus comentários ao 1.º livro dos *Physicorum* e ao 3.º livro *De Anima*. Não nos parece oportuno evocar ou antecipar esses argumentos[4].

A recordação na alma separada

Há também quem pergunte «como é que a alma separada se recorda dos singulares, uma vez que, para exercer este ato, ela já não pode ser determinada pelos sentidos internos»? Esta aporia tem lugar entre aqueles que julgam que as espécies das coisas singulares não foram impressas no intelecto quando estava unido ao corpo e, consequentemente, por não as ter ainda *recebido*, a alma não as poder levar consigo. Respondemos com S. Tomás, na 1.ª parte da *Summa Theologiae,* q. 89, a. 4, que a alma separada conhece e recorda por meio do conhecimento natural as coisas singulares pelas espécies nela inseridas na ausência do corpo e, deste mesmo modo, as espécies representam-lhe as coisas singulares determinadamente, com os seus condicionalismos; se bem que não representam todas, mas apenas aquelas para as quais tinham adquirido um certo hábito, seja mediante um conhecimento antecedente ou um sentimento, seja por uma disposição da divina providência. Porém, na opinião daqueles que sustentam que, no estado desta vida, o nosso intelecto recebe as imagens das coisas singulares por meio dos sentidos, a questão proposta não apresenta qualquer dificuldade, dado que a alma separada do corpo, desta forma, pode recordar as espécies das coisas particulares que as representam. Expomos este assunto com mais clareza no comentário ao tratado *De Anima Separata*, no fim dos livros *De Anima*.

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA INTELECTIVA NÃO É UMA FACULDADE, REAL OU ESSENCIALMENTE, DISTINTA DO INTELECTO

[P. 6]

Colocamos a questão: «a memória intelectiva e o intelecto diferem entre si, como duas potências»? Alguns julgam, como refere Ricardo[5] no seu comentário *In Aristotelis de Anima*, 2, d. 14, q. 2, *circa* 2 princ., concordando com eles de muito bom grado, que podem concluir esta causa com os seguintes argumentos.

[4] Ver o nosso comentário ao *Physica I,* c. 1, q. 4.

[5] N. T. Ricardo Rufo da Cornualha (Richardus Rufus Cornubiensis), O. F. M. (1210-1260), comentarista de Aristóteles.

Mens humana dicitur ad Sanctissimae Triadis imaginem diuinitus efformata, quia ut in una essentia diuina tres sunt personae, ita in anima tres potentiae, intellectus, memoria, uoluntas. Non igitur memoria et intellectus eadem facultas sunt.

1. arg. partis affir.

2. arg.

Item memoria tendit in rem cognitam, ut cognita est intelectus in rem absolute spectatam: ergo cum diuersa ratio obiecti, potentiarum distinctionem arguat, diuersae potentiae erunt intellectus et memoria.

3. arg.

Tertio eadem causa distinctionis uidetur esse in uiribus sensitiuis et in intellectricibus; sed in uiribus sensitiuis alia potentia apprehendit, alia conseruat; quae enim per communem sensum apprehenduntur, seruantur in phantasia, quae per imaginationem, in memoria; ut alibi ostendemus, traditque Auicenna 6. *Natural*. lib. 4. cap. 1. Non est igitur, cur intellectus a memoria intellectiua non distinguatur. Accedit testimonium D. Augustini 10. *De Trinitate*. cap. 11. ubi tria in mente constituit memoriam, intelligentiam et uoluntatem, additque horum unum, nempe intelligentiam oriri ex memoria. Cum igitur nihil ex se ipso oriatur, patet memoriam et intellectum non eandem esse animi facultatem, sed aut re, aut saltem essentia inter se distingui.

D. August.

Responsio ad quaest. 1. ratio pro part. neg.

Asserendum tamen est intellectum, et memoriam intellectiuam, unam eandemque esse animi facultatem nec re, nec specie diuersam[2].

Primum quia eiusdem est seruare habitus, et iis uti, at intellectus seruat habitus memorandi, id est, species intelligibiles; ut docet Aristoteles lib. 3. *De Anima* capite 4. tex. 7. ubi intellectu patientem appellat locum, seu thesaurum specierum. Quare idem intellectus, eademque facultas erit, quae iis utitur intelligendo, et memorando.

2. ratio.

Secundo, quia simplex rei cognitio, et recordatio non inueniunt in obiecto discrimen per se, sed accidentarium tantum: illa enim fertur in rem absolute; haec in rem, ut antea cognitam: quae rationes non per se uariant obiectum. Tertio, quia frustra ponitur facultatum multitudo, ubi sat est una eademque potentia: sat est autem una potentia, ad intelligendum, et recordandum, non minus, quam ad apprehendendum, et iudicandum: stabiliturque argumentum, quia reminiscentia, qua

3. ratio.

[2] Cum D. Thoma 1. p, q. 79, a. 7.

Diz-se que a mente humana foi divinamente formada à imagem da Santíssima Trindade, porque da mesma forma que numa só essência divina há três pessoas, assim também na alma há três potências — o intelecto, a memória e a vontade. Portanto, a memória e o intelecto não são a mesma faculdade.

1.º argumento da parte positiva.

Paralelamente, a memória tende para a coisa conhecida, como conhecida; e o intelecto tende para a coisa contemplada absolutamente. Ora, como a natureza diversa do objeto indica a distinção das potências, logo, o intelecto e a memória serão potências diferentes.

2.º argumento.

Em terceiro lugar, parece que nas potências sensitivas e nas intelectivas a causa da distinção é a mesma; porém, nas forças sensitivas uma é a potência que apreende e outra a que conserva: na verdade, as coisas que são apreendidas pelo sentido comum são guardadas na fantasia, e as que são apreendidas pela imaginação, na memória, como algures mostramos e Avicena refere no 6.º tratado *De Natural.*, livro 4, c. 1. Não há pois razão alguma para não distinguirmos o intelecto da memória intelectiva. Juntamos o testemunho de S. Agostinho no 10.º livro *De Trinitate*, c. 11, onde coloca na alma a tríade: memória, inteligência, vontade. Ele acrescenta que uma delas, a saber, a inteligência, nasce da memória. Ora, como nada nasce de si próprio, é evidente que a memória e a inteligência não são faculdade da alma do mesmo modo, mas distinguem-se realmente entre si, ou pelo menos na sua essência.

3.º argumento.

S. Agostinho.

No entanto, devemos afirmar que o intelecto e a memória intelectiva são uma só e a mesma faculdade da alma, sem se distinguirem real ou especificamente[6]:

Primeiro, porque o mesmo é manter os hábitos e utilizá-los; e o intelecto mantém o hábito de recordar, isto é, conserva as espécies inteligíveis, como refere Aristóteles no livro 3 *De Anima*, capítulo 4, texto 7[7], onde chama ao intelecto «lugar passivo» ou depósito das espécies. O mesmo será, portanto, o intelecto e a própria faculdade que utiliza as espécies ao compreender e ao recordar.

Resposta à questão da 1.ª razão da parte negativa.

Segundo, porque o simples conhecimento duma coisa e a sua recordação não encontram a distinção *per se* num objeto, mas somente a sua distinção acidental. Aquele, na verdade, refere-nos simplesmente uma coisa; esta, mostra-nos uma coisa como era conhecida anteriormente: razões que *per se* não mudam um objeto.

2.ª razão.

---

[6] Como em S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 79, a. 7.

[7] N. T. 430a15.

rerum immaterialium recordamur, constat ex discursu circa res immateriales, qui necessario ad intellectricem uim pertinet, cuius est circa talia discurrere[3].

Solut. 1. ar. pro parte contraria. Imago Trinitatis ut nostrae animae sit impressa.

Argumenta uero quae oppositum suadebant, paruo negotio diluuntur.

Ad primum dicendum rationem imaginis et similitudinis, quae in nostra anima comparatione Dei inuenitur, spectari praecipiue secundum actus uerbi et amoris, ut declarat D. Thomas prima parte q. 93. art. 7. et Durandus in 1. d. 3. parte 2. q. 3. quia uidelicet ut pater in diuinis per [**P. 7**] actum notionalem suae intellectionis gignit Filium; et Pater simul ac Filius per actum amoris utrique communem spirant Spiritum sanctum: ita noster animus cogitando interius format conceptum, seu uerbum: et ex hoc in amorem rei cognitae prorumpit. Verum quia principia actuum sunt potentiae, atque habitus: et unumquodque uirtute in suo principio continetur, monet ibidem S. Thomas posse etiam Trinitatis imaginem in nobis attendi secundum potentias, prout in eis actus uirtute existunt. Non tamen oportet praedictam similitudinem in eo cerni, ut quemadmodum in una essentia diuina tres sunt personae realiter distinctae: ita in nostra anima tres sint potentiae, intellectus, memoria, et uoluntas re, aut specie diuersae: sufficit enim numerari utcumque tres potentias: etsi earum aliquae essentiali et reali discrimine distinguantur, nimirum uoluntas et intellectus, itemque memoria et uoluntas: aliquae accidentario tantum, uidelicet intellectus et memoria. Lege Diuum Thomam in *Quaestionibus de Veritate* quaestione decima, articulo tertio, et in 1. d. 3. q. 4 ar. 1.

Solut. 2.

Ad secundum dicito rem in se et rem ut cognitam, non includere rationes, quae per se uarient obiectum, atque essentiae discrimen inuehant.

Solut. 3.

Ad tertium, organum memoriae exigere temperamentum, quod obseruiat diuturnae conseruationi: officia uero sensus communis, et imaginationis eam qualitatum compositionem requirere, quae tantummodo apta idoneaque sit ad facile recipiendum: hanc

[3] De hac re D. Damasc. lib. 2. *Fid*. c. 12. d. August. li. 14. *De Trin*. c. 12. et lib. 12. c. 4. D. Bas. Hom. 10. *In Genes*. Rupertus lib. 2. *De. Trin*. et eius op. c. 3. et c. 5.

3.ª razão.

Terceiro, porque recorremos em vão à pluralidade de faculdades, quando é suficiente uma só e mesma potência[8]. De facto, basta uma só potência para compreender e recordar, ou para apreender e julgar. Apresentamos este argumento, porque a reminiscência, pela qual recordamos as coisas imateriais, consiste no discurso acerca das coisas imateriais, o qual se refere, necessariamente, à força intelectiva de discorrer sobre tais coisas.

1.ª solução a propósito do argumento da parte contrária: Como é que está impressa na nossa alma a imagem da Trindade.

Os argumentos apresentados pela parte contrária não passam de um cometimento pouco consistente.

Ao primeiro, devemos responder que a analogia da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, a qual consideramos sobretudo como um ato da palavra e do amor, como declaram S. Tomás na 1.ª parte da *Summa Theologiae*, q. 93, a. 7, e Durando[9] nas *Resolutiones in Quattuor Libros Sententiarum*, *I*, d. 3, parte 2, q. 3. Porquanto, assim como, na vida divina, o Pai [**P. 7**] gera o Filho pelo ato conceptual da sua inteleção, e o Pai juntamente com o Filho, pelo ato de amor a ambos comum, «sopram» o Espírito Santo; da mesma forma, o nosso espírito, ao pensar, elabora no seu íntimo o conceito ou a palavra e, a partir desta, lança-se no amor da coisa conhecida. Ora, sendo verdade que as potências e os hábitos são os princípios dos atos, e que cada coisa está contida virtualmente no seu princípio, como adverte S. Tomás, pode igualmente considerar a imagem da Trindade dentro de nós segundo as potências, enquanto atos que nelas existem virtualmente. Todavia não é preciso discernir nesse princípio a mencionada semelhança: como numa só essência divina há três pessoas realmente distintas, assim também em nossa alma há três potências real e especificamente distintas: o intelecto, a memória e a vontade. De qualquer maneira, basta enumerar as três potências, muito embora umas se distingam essencial e realmente — como vontade e intelecto, memória e vontade —; e outras se distingam apenas acidentalmente — como intelecto e memória. Leiam S. Tomás na questão décima das *Quaestiones Disputatae de Veritate*, artigo terceiro; e nas *Resolutiones in Quattuor Libros Sententiarum,* livro 1, d. 3, q. 4, a. 1.

2.ª solução.

Ao segundo argumento, devemos responder que a coisa em si e a coisa enquanto conhecida não incluem as razões que por si mesmas diversifiquem um objeto e acarretem uma diferença de essência.

3.ª solução.

Ao terceiro argumento, devemos responder que o órgão da memória exige o temperamento para a sua conservação durável; certamente, tarefa do sentido comum e da imaginação que procuram a composição das qualidades

[8] Sobre este assunto ver em S. João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, livro 2, c. 12, d; S. Agostinho, *De Trinitate*, livro 14, c. 12, e livro 12 c. 4; S. Basílio, *Homilia 10 in Geneseos*; Ruperto, *De Trinitate,* livro 2, e sua obra c. 3; e 5.

[9] N. T. Guilherme Durando de S. Porciano, O. P. (c. 1275-1334).

autem a priori necessario diuersam esse, quia mollia prompte recipiunt, male retinent: dura pertinaciter seruant, aegre recipiunt. Vnde est quod sensus communis, eiusque thesaurus in diuersa parte cerebri debent consistere, similiterque imaginatio et eius promptuarium (si tot sensus interni constituendi sint, qua de re alibi). Ex quo sequitur has potentias ut situ, ita et re ipsa inter se distingui. In intellectu autem et memoria intellectrici longe diuersa ratio est. Nam cum in corpore non haereant, haud quaquam ad functiones suas obeundas organorum et temperamenti diuersitatem exposcunt.

Solut. 4.

Ad ultimum, cum D. Augustinus ait intelligentiam oriri a memoria, nihil aliud uelle, quam intelligendi actum elici a specie residente in intellectu, qui prout imaginibus recordationi obseruientibus consigantus est, memoria et intellectus fecundus uocatur. Aduertit etiam D. Thomas 1. p. q. 79. art. 7. cum idem D. Augustinus in lib. 10. *De Trinit.* cap. 11. et 12, ponit in mente memoriam, intelligentiam et uoluntatem, «non haec accipere pro tribus potentiis, sed memoriam pro habituali animae retentione, intelligentiam pro actu intellectus, uoluntatem pro actu uoluntatis».

CAPVT IV

MEMORIAM SENSITIVAM CONVENIRE ETIAM BRVTIS, ETSI NON OMNIBVS

Indicia memoriae in brutis.

Arist.

[**P. 8**] Quod ad memoriam sensitiuam attinet, eam brutis quoque animantibus conuenire palam est; licet non omnibus. Huius assertionis priorem partem tradit Aristoteles in lib. *De Memoria et Reminisc*. cap. 1. et lib. 1. *Metaph*. c. 1. et lib. 7. *Ethicorum*. c. 3. D. August. lib. 10. *Confessionum*. cap. 17. et lib. 1. *Musicae* c. 4. aliique auctores communi assensu. Eamque satis probant manifesta memoriae indicia, quae in brutis deprehenduntur; quale est, ut alia omittamus, identidem certa loca, nidos, latibula repetere; et sobolem suam dignoscere. Item quia, ut tradit Aristoteles lib. 4. *De Historia Animalium* cap. 10 et Plinius libro 10 *Naturalis Historiae* cap. 75, compertum est praeter hominem, somniare etiam equos, canes, boues, oues, capras et denique genus omne quadrupedum et uiuiparorum. Quod priuatim in canibus declarat ipsorum latratus per quietem. Non somniarent autem bruta, nisi haberent in somniis occursantes

mais apropriadas e idóneas para lhe facilitar a recuperação. Esta porém é necessariamente diversa, porque as memórias flexíveis recolhem facilmente e retêm mal; e as duras conservam persistentemente e recolhem com dificuldade. É por isso que o sentido comum e o seu armazém devem estabelecer-se nas diversas partes do cérebro, e de modo semelhante a imaginação e o seu armário (se todos os sentidos internos estiverem constituídos, assunto que trataremos noutro lugar). Donde resulta que estas potências se distinguem entre si por razão do lugar, como também realmente. Mas a razão da distinção entre a inteligência e a memória intelectiva é, de longe, diferente. De facto, uma vez que não se encontram ligadas a um corpo, elas não exigem absolutamente diversidade de órgãos e de temperamento para exercerem as suas funções.

4.º solução.

Ao último argumento. Como diz S. Agostinho, a inteligência nasce da memória, e nada mais pretende do que ser atraída para o ato do entendimento por meio duma espécie que reside no intelecto, denomina-se «memória» e «intelecto fecundo», que é configurado para a recordação em conformidade com as imagens guardadas. S. Tomás, na *Summa Theologiae*, I parte, q. 79, a. 7[10], adverte também que o próprio S. Agostinho, no 10.º livro *De Trinitate*, c. 11 e 12, coloca na mente a memória, a inteligência e a vontade, e «não as considera como três potências, mas a memória como retenção habitual da alma, a inteligência como ato do entendimento, a vontade como ato da vontade».

CAPÍTULO IV

QUE A MEMÓRIA SENSITIVA TAMBÉM SE ENCONTRA NOS ANIMAIS IRRACIONAIS, AINDA QUE NÃO EM TODOS

Indícios da memória nos animais.

Aristóteles.

[P. 8] No que diz respeito à memória sensitiva, é conhecido que igualmente convém aos animais, se bem que não a todos. A primeira parte desta asserção é referida por Aristóteles, no livro *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1, no 1.º livro da *Metaphysica*, c. 1, e no 7.º livro dos *Ethicorum*, c. 3; por S. Agostinho, no 10.º livro das *Confessionum*, c. 17, e no 1.º livro da *Musicae*, c. 4; e por outros autores conhecidos. Provam-no suficientemente os claros indícios de memória que descobrimos nos animais, e outros que omitimos, tal como deslocar-se reiteradamente a lugares certos, a ninhos, a esconderijos, e reconhecer a sua cria. E também porque, como referem Aristóteles no 4.º livro *De Historia Animalium*, c. 10, e Plínio no 10.º livro da *Naturalis Historia*, c. 75, foi constatado que, além dos homens, também têm sonhos os cavalos, os cães, os bois, as ovelhas, as cabras e, finalmente, todo o género de quadrúpedes e

[10] São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I parte, q. 79, a. 70.

praeteritarum rerum imagines, asseruatas in interno sensu; haud dubie ad memoriae munus.

Quae bruta careant memoria.

Posteriorem partem assertionis, uidelicet memoriam non omnibus brutis conuenire, tradit Aristoteles lib. *De Memoria et Reminiscentia* c. 1. et. 1. *Metaph.,* cap. 1. probaturque ex eo quia quae solo gustu et tactu praedita sunt, acres praesentes tantum dignoscunt, memoria carent, ueluti conchylia, ceteraque eiusmodi marinis scopulis adhaerentia. Nec enim indigent memoria; cum hanc ob id potissimum natura brutis concedat, ut locum antea cognitum adire possint, noxium aliquid fugiendi aut iucundum consectandi gratia. Vnde est etiam quod nec omnia, quae locum mutant, memoriam habent, ut lumbrici, cocleae, et alii quidam uermes, qui huc illuc uagantur, nec ad certa loca redire deprehenduntur. Sunt tamen qui omnia, quae quoquo modo mouentur loco, memoria pollere existiment, ut D. Thomas 1. *Met.* lect. 1. Sunt, qui non omnia, quae ad easdem sedes remeant, memoriam uendicare putent, ut M. Albertus tract. 1. eiusdem operis cap. 6, ait enim muscas, quas constat eundem cibum importune repetere, non habere memoriam; quod ex eo suadet, quia flabello repulsae identidem se ingerunt. Non enim id facerent si plagae acceptae recordarentur. Neutra tamen harum opinionum placet. Non prima, quia sola mutatio loci non est sufficiens memoriae argumentum, cum uideamus quaedam animantia ubi primum in lucem edita sunt, confestim ab uno loco ad alium progredi; quae tamen memoriae ductu nondum agi queuunt, ut planum est. Non secunda, quia muscae non ex obliuione plagae eo redeunt unde abiguntur, sed quia ob stoliditatem, urgente praesertim rei delectabilis appetitu minus sibi consulunt. Quin potius illa eiusdem loci repetitio signum memoriae est; nec enim eodem redirent, nisi loci memoriam haberent.

Opinio D. Thomae.

Muscae memoria praeditae sunt.

CAPVT V

[P. 9]

NON ESSE NEGANDVM COMPETERE PISCIBVS MEMORIAM

Quaeri solet num memoria piscibus insit, an non. Ratio dubitandi in eo est, quia animantia aquatilia sunt deterioris

vivíparos. O que, em particular nos cães, é denunciado pelos seus leves latidos durante o sono. Ora os animais jamais sonhariam sem que, nos sonhos, lhes tivessem ocorrido as imagens de coisas passadas, conservadas no sentido interno para, indubitavelmente, a memória exercer a sua função.

Que animais carecem de memória.

A parte posterior da asserção, a saber, que «a memória não se aplica a todos os animais irracionais», é referida por Aristóteles no livro *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1, e no 1.º livro da *Metaphysica*, c. 1, onde apresenta a prova: porque os animais dotados apenas dos sentidos do gosto e do tato e que só reconhecem as coisas presentes carecem de memória, como, por exemplo, os moluscos e todos os outros que desta maneira se agarram às rochas marinhas. Estes, na verdade, não precisam de memória, uma vez que a natureza a concede aos animais irracionais principalmente para que possam regressar ao lugar antes conhecido, para evitar qualquer perigo, ou para conseguir um benefício agradável. E é por isso que nem todos os animais que se mudam de lugar têm memória, como as minhocas, os caracóis e alguns outros vermes que vagueiam por aqui e por ali, não se embaraçam para retornar aos lugares certos. No entanto, alguns opinam que todos os animais que se deslocam possuem melhor memória, como S. Tomás no 1.º livro das *Sententiae Libri Metaphysicae*, 1.ª lição. Outros opinam que não se exige que possuam memória todos os animais que retornam ao mesmo lugar, como o Mestre Alberto no tratado 1.º da mesma obra, c. 6, onde afirma que as moscas que efetivamente se dirigem ao mesmo alimento num excessivo vaivém, como é notório, não têm memória. E disto nós temos a certeza, pois é graças à pressão do ar que elas arremetem vezes sem conta, o que não fariam se, porventura, elas se recordassem dos danos sofridos. E todavia, nenhuma destas opiniões é aceitável. Não é a primeira porque apenas a mudança de lugar não é razão suficiente para que haja memória, dado que podemos observar que alguns animais, quando são dados à luz, imediatamente deambulam de um lado para o outro, o que não poderiam fazer sem orientação da memória, como é óbvio. Não é a segunda, posto que as moscas retornavam não por terem esquecido o lugar donde se afastaram, mas porque pretenderam satisfazer, não a si, mas sobretudo o desejo ardente duma coisa agradável. Muito pelo contrário, esse retorno repetitivo ao mesmo lugar é sinal de memória: na verdade, jamais voltariam ao mesmo sítio, se não tivessem memória desse local.

Opinião de S. Tomás de Aquino.

As moscas são dotadas de memória.

CAPÍTULO V

[P. 9]

NÃO SE PODE NEGAR QUE OS PEIXES TÊM MEMÓRIA

É costume perguntar: «os peixes são dotados de memória, ou não»? A razão desta dúvida está em nós conhecermos muito menos os animais

Piscibus datam animam pro sale scripsit Philo.

notae, quam terrestria. Vnde Philo Iudaeus in libro *De Mundi Opificio* ait propterea Deum animalium creationem a piscibus incohasse, quia eum seruare ordinem uoluit, quem in suis rebus secutura esset in prosterum natura, quae quidem a uilioribus incipiens desinit in praestantissima omnium: at aquatilium generi despicatissima inertissimaque obuenit anima, adeo ut prae terrestrium comparatione quodammodo sint animalia, et non animalia, uideaturque eis anima pro sale indita, ne putrescerent. Cum igitur nonnulla ex iis, quae in terra uiuunt, careant memoria, consequens uidetur, ut eam piscibus natura denegarit.

Secundo idem confirmatur, quia in praemolli et fluxa materia, qualis est piscium, nequeunt typi, et imagines impressae conseruari, sed confestim defluunt et extinguuntur, ut si quis annulum in profugum amnem imprimat. Tum quia memoriae, ut et ceteris functionibus animalibus, non parum officit algor, quem tamen in natatilibus frigidissimi elementi indigenis abundare oportet, docente Galeno lib. 6. *De Vsu Partium* [*Corporis Humani*], cap. 9. et Aristotele lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 2. et in lib. *De Respiratione* cap. 6 contra Empedoclem falso putantem ex animalibus calidissima esse aquatilia. Hisce argumentis adducti fuere ad tuendam partem negatiuam nonnulli, quos refert refellitque D. Augustinus lib. 3. *De Genesi ad Litteram* cap. 8.

Indicia memoriae in piscibus.

Sed huius sententiae falsitas ex indiciis memoriae, quae in piscibus deprehensa sunt, palam conuincitur. Constat enim, referente Plinio lib. 10. *Natur. Histor.* cap. 70. pisces in quibusdam uiuariis plausu congregari solitos fuisse ex consuetudine, immo et ad nomen uocatos aduenisse in piscinis Caesaris, non confertim solum, sed quosdam priuatim[4]. Quod certe non nisi ex plausus, nominumque et pabuli memoria faciebant. Quo etiam pertinet id, quod idem Plinius lib. 9. cap. 8. narrat de Delphino, qui quocunque diei tempore inclamatus a puero, quamuis occultus, atque abditus, ex imo aduolabat, pastusque praebebat ascensuro dorsum, receptumque per mare in ludum portabat, ac reuehebat.

De Delphino, qui a puero inclamatus accurrebat.

[4] Similia scripsit Rondeletius lib. 3. *De Piscibus* c. 3. et lib. 4. c. 10. Porphyrius lib. 1. *De Abstinentia*.

aquáticos do que os terrestres. Fílon, o Judeu, no livro *De Mundi Opificio*, considera que, na criação dos animais, Deus começou pelos peixes, por não pretender alterar a ordem que a natureza teria de seguir nas suas coisas: a qual define que se deve partir das coisas mais simples em direção às mais proeminentes. Ora, ao género dos animais aquáticos tocou em sorte uma alma tão insignificante e tão insípida que, em comparação com os animais terrestres, eles são de certo modo animais e não-animais. Parece mesmo que lhes foi atribuída uma alma em substituição do sal a fim de não apodrecerem. E, tendo em conta que nenhum dos seres vivos que habitam a terra carecem de memória, presumimos consequentemente que a natureza não se tenha furtado a concedê-la também aos peixes.

Fílon escreveu que a alma foi atribuída aos peixes em substituição do sal.

Em segundo lugar, confirma-se esta mesma razão, dado que numa matéria tão mole e tão pouco sólida como é a dos peixes, não se poderiam conservar os tipos e as imagens impressas, as quais rapidamente deslizariam e se desvaneceriam, tal como sucederia àqueles que tentassem imprimir com o sinete na água fugidia dum rio. E finalmente por causa do frio, que é muito prejudicial à memória e às outras funções animais, que no entanto convém que haja em abundância nos animais aquáticos que vivem mergulhados num elemento ainda mais frio, como ensinou Galeno no 6.º livro *De Vsu Partium* [*Corporis Humani*], c. 9, e Aristóteles no 2.º livro *De Partium Animalium*, c. 2, e no livro *De Respiratione*, c. 6, contrariando Empédocles que erradamente julgava que os peixes, que vivem na água, são os mais quentes dos animais. Estes são os argumentos que alguns apresentam em defesa da parte negativa, e que S. Agostinho refere e refuta no 3.º livro do *De Genesi ad Litteram*, c. 8 [(12) (PL 34, 283-284)].

Mas a falsidade desta opinião é claramente comprovada a partir dos indícios de memória que encontramos nos peixes. Consta, segundo refere Plínio no 10.º livro da *Naturalis Historia*, c. 70, que nalguns viveiros os peixes se tinham acostumado a juntarem-se ao bater das palmas, e mais ainda que os peixes dos viveiros de César, quando chamados pelo nome, compareciam não só em cardume, mas também individualmente[11]. O que certamente não fizeram, a não ser pela lembrança do bater palmas, dos nomes e do alimento. Também se aplica aqui o que o mesmo Plínio, no 9.º livro, c. 8, narra acerca do golfinho que, a qualquer hora do dia que certo jovem o chamava, acorria das profundezas onde se encontrava em segredo e escondido e, elevando o dorso, exibia o alimento; e pelas águas do mar, como num jogo, levava e tornava a trazer o isco recebido.

Indícios da memória nos peixes.

O golfinho que acorria ao chamamento do jovem.

[11] Casos semelhantes registaram: Guilherme Rondelet, *Libris de Piscibus Marinis, in Quibus Vere Piscium Effigies Expressae Sunt,* livro 3, c. 1, e livro 4, c. 10 (Lyon, 1554-1555); e Porfírio, *De Abstinentia*, li. 1. N. T.: Guillaume Rondelet (Rondeletius) (1507-1566) foi professor de Medicina na Universidade de Montpellier.

Secundo idem ea ratio persuadet, qui memoria, uti superius diximus, ob id maxime a natura tributa est, ut animantes ad definita loca commodi alicuius gratia se conferant: certum uero est pisces in easdem speluncas, eademque domicilia, statis temporibus se se abdere, indeque egressos eodem rursus commeare. Hanc opinionem, quae philosophorum communis uidetur, secutus est D. Thomas 1. p. q. 72. art. 1 cum D. Augustino loco citato, etsi aliter uisum fuit D. Basilio hom. 8. *In Genesim*.

Solut. arg. partis contrariae.

[P. 10] Argumenta uero quae in contrariam partem adduximus, sic erunt explicanda. Circa primum fatendum aquatilia generatim loquendo tam uolatilibus quam terrestribus deteriora esse, ut astruit D. Thomas 1. p. q. 71. art. 1. et q. 72. art. 1. Cui rei uel id argumento est, quod haec pluribus et absolutioribus organis ad operationes suas obeundas instructa sunt. Secundo, quod sensus habent acutiores, earumque nonnulla disciplinam capiunt, quod piscibus non conuenit. Item quia nobiliorem procreandi modum uendicant, pisces enim maiori ex parte oua tantum generant, eaque imperfecta, qui gignendi modus despectior est. Diximus maiori ex parte quia non totum piscium genus est ouiparum, id est, non animal, sed ouum pariens, cum quidam sint uiuipari, id est non ouum sed uiuum animal parientes, ut piscis, balena, uitulus. Quod testatur D. Basilius hom. 7. *In Genesim*, Plinius lib. 9. cap. 13. et cap. 51. Rondeletius lib. 4. *De Piscibus* cap. 3. post Aristotelem tertio *De Generatione Animalium* cap. 3 et 5. quanquam uniuersum piscium genus eatenus ouiparum dici possit, quatenus omnes pisces aut intra se, aut extra, oua pariunt. Ex dictis tamen non necessario concluditur omnia, quae in terrestrium, et uolatilium generibus numerantur, excellentiorem naturam quam aquatilia omnia sortiri: alioqui muscae et uermes perfectiores essent crocodilis, delphinis, balenis.

Non omnes pisces ouipari sunt, sed nonnulli uiuipari.

Nec nobis omnino probatur sententia Philonis dum piscium genti usque adeo detrahit, ut eos uix animantium appellatione dignetur, tantumque eis pro sale animam det. Licet enim id uerum sit de iis, quae marinis affixa scopulis stabilem sedem habent, et ad stirpium naturam prope accedunt: haud quaquam tamen de uniuerso piscium genere probe dictum haberi debet, ut facile perspiciet, qui expenderit quae de eorum ingenio, stratagematis, uafricie, et quorundam adumbrata prudentia

Em segundo lugar, este argumento prova-nos o mesmo porque, como acima dissemos, a memória é outorgada pela natureza para que os seres viventes principalmente se dirijam a determinados lugares, em razão de algum benefício: e, sem dúvida os peixes escondem-se frequentemente nas mesmas cavernas e nas mesmas moradas, permanecem aí algum tempo e voltam aos mesmos lugares. Esta opinião, que parece ser comum entre os filósofos, foi acolhida por S. Tomás na *Summa Theologiae*, I parte, q. 72, a. 1; e por S. Agostinho no lugar citado [*Confessionum*, 10, 17], embora tenha sido tratada de outro modo por S. Basílio na sua homilia 8.ª *In Genesim*[12].

Soluções dos argumentos da parte contrária.

[**P. 10**] Os argumentos que referimos contra a parte contrária deverão ser explicados deste modo. Em relação ao primeiro, devemos reconhecer que os animais aquáticos, falando em geral, são inferiores tanto às aves como aos animais terrestres, como assevera S. Tomás [na *Summa Theologiae*,] I parte, q. 71, a. 1, e q. 72, a. 1, cuja razão ou argumento é este: porque os animais terrestres são dotados de órgãos vários e mais perfeitos para exercer as suas atividades. Em segundo lugar, porque estes animais têm a sensibilidade mais apurada, podendo alguns deles ser treinados, o que não é compatível com a natureza dos peixes. E além disso porque possuem um modo de reprodução mais nobre; os peixes, porém, na sua maior parte, apenas produzem ovos, e estes imperfeitos, o que constitui a maneira de gerar mais desprezada.

Nem todos os peixes são ovíparos, mas alguns são vivíparos.

Dissemos «da maior parte», porque nem todos os peixes pertencem ao género dos ovíparos, isto é, dos que não geram um animal, mas um ovo; já que alguns são vivíparos, isto é, não geram um ovo, mas um animal vivo, como acontece com os grandes cetáceos, as baleias e as focas; o que é referido por S. Basílio na 7.ª homilia *In Genesim*; Plínio no 9.º livro da *Naturalis Historia*, c. 13, e c. 51; Rondelet no 4º livro *De Piscibus*, c. 3[13], depois de Aristóteles o ter referido no 3.º livro *De Generatione Animalium*, cc. 3 e 5; embora possamos ir até ao ponto de dizer que o universo dos peixes pertence ao género dos ovíparos, já que todos eles produzem ovos, ou dentro ou fora de si mesmos. Mas, pelo que foi dito, não se pode necessariamente concluir que todos os seres vivos, incluídos nos géneros dos animais terrestres e das aves, tenham obtido por herança uma natureza mais excelente do que a de todos os animais aquáticos, de outra sorte as moscas e os vermes seriam mais perfeitos que os crocodilos, os golfinhos e as baleias.

A opinião de Fílon, que critica de tal forma a espécie dos peixes ao ponto de só a muito custo os julgar dignos de serem considerados animais, atribuindo-lhes apenas uma alma em substituição do sal, nada nos prova absolutamente. Embora isso seja verdade no que diz respeito aos peixes que vivem fixados às

---

[12] N. T. PG 31,165.

[13] N. T. ver nota 11.

auctores prodiderunt. Aristoteles lib. 8. *De Historia Animalium* cap. 13. et lib. 9. c. 37. Plutarchus in lib. *De Animalium Industria*, Plinius lib. 9. *Natur. Histor.* D. Basilius oratione 19. *De Prouidentia*, D. Ambrosius lib. 5. *Hexam*. cap. 10. Opianus lib. 3. Rondeletius lib. 4. *De Piscibus* cap. 11.

Ad secundum argumentum dicito nimiam mollitudinis et frigoris, exuperantiam impedire concentum primarum qualitatum, organo memoriae necessarium atque adeo non posse in eo memoriam cosistere, uerum etsi pisces molli et frigida sint natura, non tamen in iis adeo uehementem esse eiusmodi qualitatum excessum, ut memoriae necessarium temperamentum labefactet.

CAPVT VI

DE ORGANO MEMORIAE SENSITIVAE

Communis Philosophorum sententia est[5], quam tradit D. Nemesius in lib. *De Natura Hominis* cap. 13. et D. Damascenus lib. 2 *Fidei Orthodoxae* cap. 20. D. Thomas in 1. d. 3. q. 4. ar. 1. ad 2, M. Albertus in *Summa de Homine*, *Tractatu* [**P. 11**] *de Memoria*, Auicenna lib. 6. *Natur.* memoriam sensitiuam, ut dicemus in lib. *De Anima*, sedem habere in posteriori parte capitis, quae occipitium uocatur. Id quod multis indiciis comprobant, primum quia laesa ea parte offenditur memoria, et eo loco percussos rerum cepit obliuio. Secundo quia eius partis soliditas ob id potissimum uidetur procurata a natura, ut tenacius haereant infixae species. Postremo, quia cum recordari uolumus quasi natura nos docente occipitium scalpimus, ut memorandi uim quodammodo excitemus et acuamus.

Occipitium sedes memoriae.

[5] Vide *Cael. Rho*. lib. 3. c. 29. et lib. 20. c. 8.

rochas marinhas e que se aproximam muito da condição natural das plantas, contudo nem tudo o que foi dito deve atribuir-se ao género dos peixes na sua totalidade. Como facilmente se compreende, devemos ter em conta tudo o que as autoridades nos transmitiram acerca das suas qualidades naturais, dos seus estratagemas, da sua astúcia, e da esperteza superficial de alguns: Aristóteles, no 8.º livro da *Historia Animalium*, c. 13, e no 9.º livro, c. 37; Plutarco, no livro *De Animalium Industria*; Plínio, no 9.º livro da *Naturalis Historiae*; S. Basílio, na oração 19 *De Prouidentia*, 2[14]; S. Ambrósio no 5.º livro *In Hexameron*, c. 10; Oppiano, no 3.º livro *De Venatione Piscium*[15]; Rondelet, no 4.º livro *De Piscibus Marinis*, c. 11.

Quanto ao segundo argumento, responde: a grande flexibilidade e o frio rigoroso entravam a harmonia das qualidades primárias tão necessárias ao órgão da memória, e deste modo a memória perde consistência. E nós afirmamos: mesmo sendo verdade que a compleição natural dos peixes é flexível e fria, no entanto neles não existe uma intensidade de qualidades tão excessiva que enfraqueça o indispensável temperamento da memória.

CAPÍTULO VI

O ÓRGÃO DA MEMÓRIA SENSITIVA

É opinião comum dos filósofos[16], — transmitida por D. Nemesius no livro *De Natura Hominis*, c. 13, e por S. Damasceno no 2.º livro *Fidei Ortodoxae*, c. 20; por S. Tomás na *Summa Theologiae*, I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 2; pelo Mestre Alberto na *Summa de Homine*, *Tractatu* **[P. 11]** *de Memoria*; por Avicena no 6.º livro *De Natura* — que a memória sensitiva (como diremos no comentário ao livro *De Anima*) tem a sua sede na parte posterior da cabeça, denominada occipício. O que eles comprovam por muitos indícios: primeiro, porque sofremos perdas de memória se nos magoarmos nessa parte, e começa o esquecimento das coisas se nos ferirem nesse lugar. Segundo, porque parece que a natureza cuidou especialmente da estabilidade destas partes para as espécies impressas aí se fixarem com maior firmeza. E finalmente, porque quando queremos recordar o que a natureza por assim dizer nos ensinou, coçamos atrás da cabeça para de algum modo estimularmos e aumentarmos o poder da memória.

O occipício é a sede da memória.

[14] N. T. Sermo XXII, *De Prouidentia*, 2. PG 32, 1367-1370.

[15] N. T. Oppiano de Anazarbo (ou Corico) na Cilícia, poeta grego. Viveu no tempo de Marco Aurélio, entre 172-210 d. C..

[16] Na margem: «Vide Caelius Rhodiginus [*Lectiones Antiquae*]», livro 3, c. 29, et livro 20, c. 8. N. T. Lodovico Ricchideri (Caelius Lodovicus Rhodiginus) (1469-1525), humanista italiano.

Haec tamen de ea memoria intelligi debent, quae species proxime ab imaginatrice facultate sibi commissas reseruat. Nam quae sensus communis thesaurus est anteriorem cerebri partem occupat. Nisi quis malit unam tantum dari memoriam sensitiuam, quae tam rerum sensatarum quam non sensatarum typos recondat. Cui opinioni proxima argumenta non parum afferunt probabilitatis.

CAPVT VII

DE ACTV MEMORANDI ET REMINISCENDI

Actus memorandi.

Memoriae, seu memoratricis facultatis duo sunt actus; unus, qui accepto a potentia nomine memoria, uocatur; alter, qui reminiscentia dicitur. Memoria definitur a philosophis rei antea cognitae, ut cognita est repetita cognitio: siue regressio ad notionem eius, quod fuit ante apprehensum, prout apprehensum fuit. Etenim siquis eliciat cognitionem rei sibi antea prorsus ignotae, aut rei quam prius nouit, sed omnino exciderat, non dicetur recordari, quia non considerat rem, ut ab se antea cognitam. Vnde est quod (ut 1 cap. huiusce libri Aristoteles docuit) memoriae solae res praeteritae subiiciuntur, quemadmodum externo sensui tantum praesentes: et spei, futurae dumtaxat[6]. Sed erit qui nobis opponat auctoritatem D. Augustini lib. 14. *De Trinit.* cap. 11 ubi ita scripsit: «Non solum praeteritorum est memoria, sed etiam praesentium. Vnde Virgilius de Vlisse ait:

Sola praeterita ad memoriam pertinent.

Virgil.

[..................................]Nec talia passus Vlysses,
Oblitusue sui est Itachus discrimine tanto.[7]

Cum enim sui non oblitum diceret Vlyssem, quid aliud intelligi uoluit, nisi quod meminerit sui? Cum sibi ergo praesens esset, nullo modo sui meminisset, nisi ad res praesentes memoria pertineret.» Haec D. Augustinus loco citato, quae repetit in epistola 72 *Ad Nebridium*. Occurrendum tamen paulo latius ac minus proprie sumptum illic ab eo et a poeta memoriae nomen, quod si proprie

[6] Lege etiam caput 2. eiusdem lib.

[7] Lib 3. *Aen*.

Tudo isto, porém, deve ser entendido em relação à memória que guarda as espécies que lhe foram confiadas imediatamente pela faculdade imaginativa. De facto, ela é o armazém do sentido comum, e tem sede na parte anterior do cérebro. Não porém para os que apenas admitem só a memória sensitiva, a qual armazena tanto os exemplares das coisas sensíveis como os das não sensíveis. A esta opinião trazem não pouca probabilidade os próximos argumentos.

CAPÍTULO VII

DO ACTO DA LEMBRANÇA E DA REMINISCÊNCIA

O ato da lembrança.

Os atos da memória, ou da faculdade daquele que recorda alguma coisa, são dois: um é chamado potência da «memória»; o outro é denominado «reminiscência». Os filósofos definem a memória como o conhecimento reiterado duma coisa conhecida anteriormente tal como era conhecida; ou o regresso ao conceito do que foi antes apreendido tal como foi apreendido. Com efeito, se uma pessoa obtém o conhecimento duma coisa até então por si desconhecida, ou duma coisa que já conhecia mas que tinha esquecido completamente, ela não pode dizer que se recorda, uma vez que não considera essa coisa tal como antes tinha sido por si conhecida. Por isso é que (como refere Aristóteles no 1.º capítulo deste livro) só as coisas do passado estão sob a alçada da memória tal como estavam apenas presentes no sentido externo, e não mais como esperança futura[17]. Mas haverá quem nos interponha a autoridade de S. Agostinho, no 14.º livro *De Trinitate*, c. 11, onde ele assim escreve: «Não temos apenas memória das coisas passadas, mas também das coisas presentes. E por isso Virgílio diz a propósito de Ulisses:

Só as coisas do passado dizem respeito à memória.

Virgílio.

[..................................] Não consentiu Ulisses tais horrores,
Nem se esqueceu de si, em tão grande perigo, o rei de Ítaca.[18]

Na verdade, quando Virgílio disse que Ulisses «não se esqueceu de si mesmo», que outra coisa quis dizer senão que se tinha lembrado de si próprio? Pois bem, dado que ele estava perante si mesmo, jamais se lembraria de si, se a memória não se estendesse às coisas presentes.» Estas coisas que S. Agostinho escreveu no lugar citado, voltou a escrevê--las na *Epistola 72 ad Nebridium*[19]. Porém devemos contestar que o nome

[17] Lê também o capítulo 2.º do mesmo livro [*De Memoria et Reminiscentia*].

[18] *Eneida*, 3, 628-629.

[19] No texto: «in epistola 72 ad Nebridium.»

usurpassent, neutiquam ad rerum praesentium cognitionem extendissent.

Obiect. Obiiciat rursum aliquis non uideri memoriam recte definiri cognitionem [**P. 12**] rei cognitae, ut cognita est: quod res cognita, ut cognita, non possit cognosci, nisi ipse cognoscendi actus percipiatur: cum tamen nulla potentia corporis organo affixa *Dilutio.* supra suum actum reflecti possit, ut est communis philosophorum sententia. Respondendum ad actum recordandi non esse opus ut potentia suummet actum abstracte sumptum liquioue cognoscat: id enim soli immateriali facultati conceditur: sed sufficere percipere illum quoquomodo, uidelicet accessoria quadam ratione et concrete, prout inuoluitur in perceptione rei cognitae, ut cognita est. Qui modus reflectendi supra proprium actum etiam potentiis insidentibus organo corporeo conuenire potest.

Actus reminiscendi. Reminisci uero, ut etiam loco citato Aristoteles explicat, dicitur quispiam, cum ex alio aliud ei incidit, «ut cum ex lacte in candorem progreditur, ex candore in aera, et ab hoc in humorem, ex quo ei tandem Autumnus, qui exciderat, in mentem uenit»[8]. *D. August.* Et D. Augustinus lib. 6. *Musicae* cap. 8. «Quid aliud, inquit, agimus cum reuocamus nos in memoriam, nisi quodammodo quod reposuimus quaerimus? Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non extinctus, et haec est, quae *Themist.* dicitur recordatio.»[9] Themistius etiam 2. libro suae *Paraphrasis* cap. 4. reminiscentiam definit «reducem et quasi rediuiuam memoria, siue renouationem memoriae collapsae: cum unus motus animi recogitando alterum trahit, ut unus annulus alium in catena.» Licebit tamen eandem apertius et enucleatius definire hunc in modum. Reminiscentia est progressio, qua potentia memorandi ex aliquo, aliquibusue memoria comprehensis uenit in cognitionem eius, quod nec memoriae occurrebat, nec a memoria penitus exciderat. Exempli gratia, si quis heri librum in loco aliquo reposuit, cuius loci ei in mentem hodie non uenit, et ut ipsum in memoriam reducat, loca ubi heri fuit, et eos, quibus cum locutus est, animo repetat, tandemque ex alicuius memoria occurrat menti locus, ubi librum reliquerat,

---

[8] Lege Arist. c. 2. lib. *De Memoria et Reminiscentia* c. 2, 8.

[9] His similia scripsit Plato in *Philebo*. Alexander libr. 3. *Nat. Quaest.*

de memória aqui assumido num sentido mais amplo e menos próprio por ele e pelo Poeta, como se o utilizassem com propriedade, de modo algum eles o poderiam estender ao conhecimento das coisas presentes.

Objeção. Por outro lado, há quem conteste que possamos definir corretamente a memória como conhecimento [**P. 12**] duma coisa conhecida como conhecida, porque uma coisa conhecida como conhecida, não o pode ser senão quando é apreendida no próprio ato de conhecer; pois, segundo a opinião comum dos filósofos, nenhuma faculdade corpórea ligada a um órgão pode refletir sobre o seu próprio ato. *Resolução.* Devemos responder: para que se dê o ato de recordar, não é necessário que a potência conheça o seu próprio ato tomado abstratamente ou na sua pureza (o que na verdade só é permitido à faculdade imaterial); mas basta percecioná-lo de alguma maneira, isto é, apreender os elementos acessórios das coisas enquanto envolvidos na perceção da coisa conhecida como conhecida, por alguma razão e concretamente. Este modo de refletir sobre o próprio ato também pode convir às faculdades ligadas a um órgão corpóreo.

O ato de recordar. Mas, como Aristóteles explicou no lugar citado, diz-se que alguém tem reminiscência quando nela de uma coisa se cai em outra, «como do leite se passa à brancura; da brancura às nuvens; das nuvens à chuva; e finalmente, da chuva ao outono»[20]. *S. Agostinho.* E S. Agostinho no 6.º livro *De Musica*, c. 8, diz: «quando nos reconduzimos à memória, que outra coisa fazemos senão procurar o que nela tínhamos guardado? Portanto, dentro do conhecimento das coisas semelhantes, ocasionalmente ocorre de novo um movimento do espírito ainda não extinto: a isto chamamos 'recordação'.»[21] *Temístio.* Também Temístio no 2.º livro da sua *Paraphrasis*, c. 4, define a reminiscência como «a memória retomada e revivificada, ou a renovação da memória desfalecida; na verdade, o movimento da mente, quando pensa, arrasta outro pensamento, tal como numa cadeia um anel arrasta o outro». Seja-nos então permitido defini-la, mais aberta e claramente, deste modo: a «reminiscência» é o movimento progressivo pelo qual a faculdade de lembrar, a partir duma ou mais coisas guardadas na memória, chega ao conhecimento dessa coisa, a qual (de qualquer outro modo), não ocorreria à memória, nem dela desapareceria completamente. Por exemplo, se alguém ontem num lugar determinado guardou um livro cujo local hoje não lhe vem à mente, então para chamá-lo novamente à memória, tenta lembrar-se dos lugares onde ontem esteve e das pessoas com quem teria falado. E finalmente, por se lembrar duma outra coisa, vem-lhe à memória o lugar onde teria deixado

[20] Cf. Aristóteles no livro *De Memoria et Reminiscentia*, c. 2, 8.

[21] Coisa semelhante escrevem Platão, no *Filemon*, 10, e Alexandre de Hales, no 3.º livro, *Quaestiones Disputatae*, *Quaestio de natura*.

dicetur loci illius reminisci, cuius antea simpliciter recordari non poterat.

Plus requiri ad reminiscentiam, quam ad memoriam.

Ex quo perspicuum fit plura ad reminiscentiam exigi, quam ad memoriam, licet enim ambae in eo conueniant, quod nec meminisse, nec reminisci possimus eius rei, cuius in nobis simulacrum euanuit, ita ut eam nec per se primo concipere, nec ex alia ad eius apprehensionem deuenire ualeamus: tamen ut memoremur sat est rem antea cognitam ut cognitam apprehendere: ad reminiscendum uero requiritur antecedens obliuio, cum notitia iterata alicuius rei, quae non exciderat, et ex qua ad eius, quam inquirimus, notionem consecutione quadam et discursu prouehimur. Vnde, ut in 4. huius libri capite aduertit Aristoteles, cum memoria etiam brutis animantibus competat, solus homo reminiscendi uim habet, sicuti et in eo dumtaxat ratiocinatio et discursus reperitur[10]. Ideoque ut idem capit. 1. dixerat, qui celeritate ingenii ualent, facilius [**P. 13**] reminisci queunt, quia uidelicet in discurrendo expeditiores sunt.[11] Lege Platonem in *Philebo*, Plotinum in lib. *De Sensu et Memoria*, Themistium hoc loco 2. libro suae *Paraphrasis* cap. 15, D. Thomam 1 p., q. 78, art. 4, et ex recentioribus Fernelium lib. 6. suae *Physiologiae* c. 14.

Soli homini conuenit reminisc.

In reminiscentia includi discursum.

Nonnulla hic aduerte. Primum sit, cum ad reminiscentiam discursus requiratur, non posse eam perfici nisi accedente ministerio eius potentiae internae, cui discursus tribuitur, quae utrum sit imaginatiua dumtaxat, an etiam memoria sensitiua (si praeter sensum communem plures interni sensus ponantur) in libris *De Anima* discutiemus.

[10] Auic. 6 Nat.

[11] Quod in homine imaginatiua discurrat circa singularia asserit D. Th. 1. p. q. 78. a. de potentiis 4. et in Opus Animae c. 4. Aui. 6. Nat. p. 4. c. 2. Au. 2. De Anima Comm. 62. Capr. in 4. d. 10. q. 4. ar. 3. Sonc. 10. Metap. q. 16.

o livro, podendo dizer que agora se recorda daquele lugar, do qual antes não podia absolutamente recordar-se.

Em consequência, torna-se claro que se exige mais coisas para a reminiscência do que para a memória, muito embora ambas convenham nisto: não pode haver lembrança nem recordação duma coisa, cuja imagem se tenha apagado dentro de nós; de modo que, se ela não tiver sido primeiro concebida *per se*, jamais a conseguiremos apreender a partir de outra. Todavia, para nos lembrarmos, é suficiente apreender a coisa antes conhecida como conhecida; porém, para nos recordarmos, requer-se o esquecimento antecedente, seguido do conhecimento reiterado duma coisa que não tenha ainda desaparecido, e a partir daí avançarmos, ordenada e discursivamente, para o conhecimento dessa coisa que procuramos. Por isso adverte Aristóteles no capítulo 4.º deste livro[22] que, muito embora os animais irracionais sejam também dotados de memória, só o homem tem a força da reminiscência e, de igual modo, somente nele tem lugar o raciocínio e o processo discursivo[23]. Por esta razão, no capítulo 1.º do mesmo livro, ele disse que todos os que são dotados duma inteligência perspicaz, mais facilmente [**P. 13**] se podem recordar, porque estão mais bem equipados para discorrer, como é evidente[24]. Leiam o *Filebo* de Platão; o livro *De Sensatione et Memoria* de Plotino[25]; o 2.º livro da *Paraphrasis* de Temístio, no c. 15, sobre este assunto; a *Summa Theologiae*, I parte, q. 78, a. 4, de S. Tomás; e, dos autores mais recentes, o 6.º livro da *Physiologia*[26], c. 14, de Fernel[27].

Exige-se mais para a reminiscência do que para a memória.

A reminiscência convém somente ao homem.

Eis algumas advertências. A primeira é: como para a reminiscência se exige o discurso, ela não pode efetuar-se a não ser pelo trabalho acrescentado da sua potência interna, que é atribuído ao discurso. Se esta potência é apenas a imaginação ou também a memória sensitiva (no caso de, para além do sentido comum, existirem mais sentidos internos), discutiremos no comentário aos livros *De Anima*.

A reminiscência exige o discurso.

---

[22] N. T. 2.º capítulo, parágrafo 16 (J. Barthélemy Saint-Hilaire).

[23] Afirmam que no homem a potência imaginativa discorre sobre as coisas singulares: S. Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, I parte, q. 78, a. 4 (das potências da alma em especial), e na *Quaestio disputata de anima*, a. 4; Avicena, no 6.º livro *De Naturalibus*, parte 4, c. 2.; Avicena, no 2.º livro *De Anima*, *Comm*. 62; Capreolus, in 4., d. 10, q. 4, a. 3; Soncinas, 10. *Metaphysicae* q. 16.

[24] Cf. neste mesmo tratado o 2.º capítulo, parte 6.

[25] N. T. *Enéada* IV, 6, 41.

[26] N. T. *De Naturali Parte Medicinae* (1542).

[27] N. T. João Fernel, médico e astrónomo francês (Montdidier, Clérmont, 1497–1558).

Secundum est, reminiscentiam tribus, minimum, actibus constare memoria alicuius, aliquorumue, inuestigatione seu discursu ex iis ad id quod quaeritur, et inuentione eius, quod partim exciderat, nec tamen penitus euanuerat.

Recordationem conuenire animae separatae.

Tertium est, licet animae separatae conueniat recordatio, ut secundo huius operis capite ostendimus, non uideri tamen ei reminiscentiam competere, quia reminiscentia supponit obliuionem; obliuio autem nascitur ex imperfectione organi corporei, cuius crassitudo et defluxus, aliique eiusmodi materiales affectus in causa sunt, ut rerum imagines obliterentur et euanescant, atque ut, etiam dum nitorem suum habent, interdum consopitae sint, nec ad memorandi actum prodeant. Cum igitur anima a corpore abiuncta non utatur materiali organo, non uidetur in eam, ac multo minus in angelos reminiscentia cadere.

Obiectio.

Verum non deerit fortasse, qui probare contendat immerito brutis omnibus reminiscentiam denegari, cum eorum nonnulla, ex aliis alia uideantur deducere et colligere. Nam, ut cetera omittamus celebre est id, quod in libro *De Industria Animalium* Plutarchus commemorat de uulP.e Haec glaciatum flumen transitura, primum leniter supra glaciem incedens auriculam admouet, tum si aquae subterlabentis sonum percipiat, gradum sistit, nec, nisi aliquid uehementer urgeat, pedem promouet: si uero strepitum nullum audiat, traiicit, ita uidelicet argumentans: «Quod strepit, mouetur, quod mouetur, non est fixum, quod non est fixum, diffluit et cedi: submergar igitur si hac ire pergam.» Nec his dissimilia sunt, quae eodem loco narrat idem auctor de cane feram persequente, qui cum in uiarum diuortia peruenerit, ubi olfactu deprehendit una uia feram non abiisse, alteram nihil iam olfaciendo mox arripit, utique colligens per eam diuertisse, quia per aliam non diuertit[12].

Solutio.

Ad hoc argumentum respondendum est quod *In Physicis* diximus, haec aliaque eiusmodi, quae in quibusdam belluis cernuntur, non indicare conuenire eis uerum discursum, sed quandam illius imaginem et imitationem ad quam sat est naturalis instinctus, qui in quibusdam magis, in aliis minus excellit.

[12] Haec de cane scribit D. Bas. ho. 9. Hexa. D. Amb. lib. 6. Hex. c. 4.

A segunda é: que a reminiscência compõe-se pelo menos de três atos: a lembrança duma ou de mais coisas, a indagação ou discurso sobre as coisas que procura, e a descoberta daquilo que em parte fora esquecido, mas que não tenha desaparecido completamente.

A memória convém à alma separada.

A terceira é: que, embora a memória convenha à alma separada, como demonstramos no segundo capítulo desta obra, contudo não parece que a reminiscência lhe seja aplicável, porque a reminiscência supõe esquecimento. Ora o esquecimento nasce da imperfeição dum órgão do corpo, da sua rudeza e deflúvio. E do mesmo modo, as outras disposições materiais estão na origem de que as imagens das coisas se apaguem e desapareçam; e mesmo quando mostram o seu resplendor e parecem adormecidas, elas não realizem o ato de lembrar. Portanto, como a alma separada do corpo não utiliza o órgão material, não nos parece que a reminiscência lhe convenha, e muito menos aos anjos.

Objeção.

Porventura não se equivocaria quem pretendesse provar que a reminiscência tenha sido denegada imerecidamente a todos os animais irracionais, quando nos parece que alguns são capazes de deduzir e de coligir umas coisas das outras. Assim, entre outros, é bem conhecido o caso da raposa narrado por Plutarco no livro *De Industria Animalium*[28]. Esta, quando atravessava um rio congelado, primeiro caminhou sobre o gelo suavemente aproximando o ouvido; e então, quando ouvia o som da água que corria em baixo, parava, e só avançava pé ante pé, se alguma coisa a impelisse fortemente; mas atravessava quando não ouvia ruído algum, argumentando desta forma: «Tudo o que produz ruído, move-se; o que se move não está fixo, porque o que não está fixo espalha-se e avança: logo, afundar-me-ei, se a água se difundir e avançar.» É semelhante a este o exemplo que o autor narra no mesmo lugar acerca dum cão de caça que, ao aproximar-se duma bifurcação de veredas, logo ali reconhecia pelo olfato o caminho que a presa não tinha seguido, tomando arrojadamente o outro, a partir dali olfatado, conseguindo desta maneira desviar-se por um caminho, em vez de se desviar pelo outro[29].

Solução.

Devemos responder a este argumento com o que dissemos no comentário *In Physicis*: estas e outras coisas semelhantes que reconhecemos nalguns animais irracionais não indicam que neles se processe um verdadeiro discurso, mas apenas uma certa aparência ou imitação deste, bastando para isso o instinto natural, que nuns é mais patente, e noutros menos.

[28] N. T. Igualmente conhecido por *De Sollertia Animalium*.

[29] Este exemplo do cão de caça é também referido por S. Basílio Magno na 9.ª *homilia in Hexaemeron*, parte 4; e por S. Ambrósio no 6.º livro *in Hexaemeron*, c. 4, 23.

CAPVT VIII

DE VTILITATE MEMORIAE, EIVSQVE ADMIRANDA ET ABSTRVSA VI

[P. 14]

Quanta sit utilitas memoriae constat ex eo, quod parum omnino referret tam multa legere, audire, animaduertere, nisi illa memoriae tradita quasi tabellis recondita asseruare possemus. Fuit profecto hoc nobis a Deo aduersus rerum ignorationem et obliuionem datum remedium, ac subsidium. Vnde Plutarchus in lib. *De Educatione Liberorum* uocat memoriam cellam penuariam disciplinarum. Et in fabulis est, scriptumque a Platone in *Theaeteto* memoriam esse matrem Musarum; itemque sapientiam esse memoriae, et experientiae filiam[13]. Illud certe memoriam mirifice commendat, quod absque illa nemo absolutam prudentiae rationem obtinere queat cum ad recte indicandum de iis, quae agenda sunt, quod prudentiae munus est, multum conferat praeteritorum recordatio et experientia quae teste Aristotele 1. *Metaph.* c. 1. ex multarum rerum memoria coalescit. Vnde est quod memoria ab Aristotele lib. 6. c. 5 a Tullio lib. 2. *De Inuentione* et D. Thoma in 2. 2. q. 49. art. 1. aliisque philosophis communi assensu inter prudentiae partes (integrantes uidelicet) numeratur.

Plutarchus.

Sapientia memoriae et experientiae filia.

Tanta uero, tamque recondita memoriae uis habetur, ut ea unum sit ex iis quae nos mirari natura uoluit, scire autem noluit. Quis non miratur qua ratione memoria in suis thesauris tam multa, tamque diuersa excipiat, neque tamen ea confundat, sed discretim sincera conseruet? Quo nexu, quae apud illam tanquam commissum repetitum deposuimus, ita collocata, et ordinata sint, ut et unumquodque separatim, et cuncta confertim, et singula ordinatim exposcere, et digerere ualeamus? Quo pacto fiat, ut quis ex aceruo specierum per horae spatium, ita ut prius audiendi patientia, quam memoriae fides deficiat, orationem, ne mutata quidem syllaba, continuata serie, alia ex aliis coniungens suo loco depromat: nec in ipsa depromptione atque recensione imago una aliam impediat aut interturbet? Quo item modo alias, cum poscimus, ut proferatur quod uolumus quaedam praealte condita oblitescant, nec se foras dent; sed eorum loco alia prosiliant

[13] Lege Tertul. in lib. *De Anima* c. 24. Tullium 1. *De Orat.,* Caelium lib. 3. ca. 4. et lib. 10, cap. 15.

CAPÍTULO VIII

DA UTILIDADE DA MEMÓRIA E DA SUA FORÇA MARAVILHOSA E OCULTA

[P. 14]

Quão grande seja a utilidade da memória, é reconhecido pelo facto de que ela, da imensa quantidade de coisas que lemos, ouvimos e observamos, nos refira absolutamente pouco; a não ser que possamos armazenar nos registos da memória as coisas que nos foram transmitidas. Deus deu-nos esta ajuda e este apoio, seguramente, para responder à nossa ignorância e ao esquecimento das coisas. Daí que Plutarco, no livro *De Educatione Liberorum,* denomine memória «despensa dos conhecimentos». As fábulas dizem, e Platão escreve no diálogo *Teeteto*, que a memória é «a mãe das Musas», e também que a sabedoria é «filha da memória e da experiência»[30]. Com certeza, ele recomenda maravilhosamente a memória, porque sem ela ninguém é capaz de obter a razão absoluta da prudência, quando a recordação das coisas passadas e a experiência contribuem deveras para bem julgar as coisas que devem ser feitas, porquanto é esta a função da prudência, a qual, segundo o testemunho de Aristóteles no 1.º livro da *Metaphysica*, c. 1, se desenvolve a partir da memória de muitas coisas. É por isso que, desde Aristóteles no 6.º livro da *Metaphysica*, c. 5, a Túlio no 2.º livro *De Inuentione*, e S. Tomás na *Summa Theologiae*, 2.2, q. 49, a. 1, e outros filósofos, a memória é contada, por assentimento comum, entre as partes (integrantes, como é óbvio) da prudência.

Plutarco.

A sabedoria é filha da memória e da experiência.

Realmente a força da memória, tão grande e tão misteriosa, é um dos dons com que a natureza nos quis brindar, porém não a quis dar a conhecer. Quem não fica maravilhado ao ver como a memória acolhe em seus armários tantas e tão diversas coisas sem que se confundam, conservando-as separadas nesse conjunto? Em virtude de que conexão colocamos e ordenamos as coisas que nela depositamos tão reiteradamente, cada uma à parte e todas em massa, de forma a podermos procurá-las e distribuí-las uma a uma regularmente? Por que razão, em determinado período de tempo, tendo em conta que falha primeiro a paciência na escuta, que o discurso na fidelidade à memória, e que alguém pode extrair, desse acervo das espécies, umas das outras e colocá-las no seu lugar numa série contínua, sem alterar uma sílaba? Igualmente por que razão, quando solicitamos que nos seja revelado algo que queremos, algumas espécies se refugiam e, resguardando-se profundamente, não se mostram; mas, em vez destas, outras avançam como que suplicando que as chamem; de seguida,

[30] Lê Tertuliano, no livro *De Anima*, c. 24; Túlio Cícero, no 1.º livro do *De Oratore*; Célio de Rovigo, *Lectiones Antiquae,* 3.º livro, c. 4; e 10.º livro, c. 15.

in medium quasi rogantia num ipsa quaerantur: alia confestim imperturbata facie in apertum exeant: alia paulo post tanquam de abstrusioribus receptaculis eruantur. Quo pacto quae euanuisse uidebantur unius admonitione connexa quodam choro iubeant etc. Certe in hoc naturae miraculo praestat cum D. Aug. l. 10. *Conf.* capite 8[14]. et Theodoreto in libro *De Natura Hominis*, sola admiratione contentum esse, quam alienam et inidoneam causam afferre. Lege tamen, si placet, nonnullam eius rei inuestigationem apud Fracastorium primo libro *De Intellectione*.

CAPVT IX

QVIBVS REBVS MEMORIAE BONITAS [**P. 15**] CONSTET, AVT VITIETVR, ET QVI MEMORIAE LAVDE FLORVERINT ALIQVANDO

Porro ut memoriae bonitas constet, requiritur ex parte organi tum mollitudo, tum durities ad congruam temperiem sibi mutuo foederatae: mollitudo quidem, ut facile imbibat rerum notas: durities, ut simulacra inusta retineat, et conseruet[15]. Ob defectum mollitudinis senes praecipiti iam aetate, quibus humido natiuo magna ex parte consumpto membra inarescunt ac rigent, difficili sunt memoria. Qui ob id etiam in dies quae didicerant, obliuiscuntur, quia exolescunt in eis quasi in ruinosis aedificiis depictae rerum imagines. Nec defluxum materiae, in qua illae obsignatae sunt, quantum opus est, compensant. Ob defectum congruentis duritiae admodum pueri, quos constat praehumidum habere cerebrum, parum memores sunt; quanquam eis ad memorandum opituletur alia causa, quam tradit Aristoteles in *Problematis* sectione 30. q. 4. uidelicet, quia nondum multa perceperunt, intellige quorum imaginibus organum memorandi nimis occupatum sit. Nec enim negari debet ipsam specierum multitudinem et colluuionem atigare quodam modo potentiam, ac nonnunquam actum memoriae interturbare, dum earum occursu res aliae pro aliis se se menti ingerunt. Vnde est etiam, ut ibidem philosophus aduertit, quod meminisse ea melius ualemus, quae mane percipimus, quam quae procedente die,

Cur senes obliuiosi.

Pueri cur lubrica memoria.

[14] Lege etiam D. August. 11. *De Trinit.* c. 3

[15] Arist. lib. *De Mem. et Reminisc.* c. 1.

com aparente calma, outras emergem em campo aberto; e outras surgem pouco depois como se fossem arrancadas dos abrigos mais secretos? Por que razão, as espécies que pareciam quase apagadas, devido à advertência de uma delas, se apresentam ao espírito em grupo, etc. ? Em todo o caso, sobre este milagre da natureza é melhor consultar S. Agostinho, no 10.º livro das *Confessionum*, capítulo 8[31]; e Teodoreto[32], no livro *De Natura Hominis*, que apenas se fica pela admiração, a qual traz uma razão imprópria e inadequada. Lê também, se for do teu agrado, alguma investigação sobre esta matéria no 1.º livro *De Intellectione* de Fracastório[33].

CAPÍTULO IX

EM QUE CONSISTE A BOA MEMÓRIA [**P. 15**] OU COMO PODE SER VICIADA. EXEMPLOS DE MEMÓRIA PRODIGIOSA

Para que se estabeleça firmemente uma boa memória, requer-se, da parte do seu órgão, flexibilidade e dureza que entre si proporcionem o temperamento mútuo e adequado. Uma certa flexibilidade, a fim de absorver facilmente as marcas das coisas; a dureza, para que guarde e mantenha as imagens impressas. Por falta de flexibilidade, os velhos em idade muito avançada, cujos membros se tornam áridos e inflexíveis devido à consumpção de grande parte do líquido natural, têm memória árdua; e por isso eles esquecem-se das coisas que no seu dia a dia aprenderam, uma vez neles elas se desvanecem como as imagens das coisas pintadas nos edifícios em ruínas, sem que o fluido material em que são impressas as compense na medida do necessário. Por falta da dureza conveniente, em particular as crianças — que, como sabemos, têm o cérebro muito húmido —, possuem uma memória fraca; embora ocorra uma outra causa do seu ato de recordar, que Aristóteles refere nos *Problemata*, secção 30, q. 4, convém a saber: porque elas ainda não percecionaram muitas coisas, entendemos que o seu órgão da memória esteja excessivamente ocupado pelas imagens. Nem pode ser negado que de algum modo a própria abundância e mistura de espécies importunem a potência e por vezes perturbem o ato da memória, quando da sua ocorrência, se apresentem à mente umas coisas por outras. Por isso é que, como adverte o mesmo filósofo, nos lembramos melhor daquelas coisas que pudermos apreender durante a manhã do que

Razão por que os velhos se esquecem.

Razão por que têm as crianças uma memória escorregadia.

[31] Lê também S. Agostinho, *De Trinitate*, II, c. 3.

[32] N. T. Teodoreto de Ciro (Antioquia, 393–Ciro, 466).

[33] N. T. Jerónimo Fracastório (Girolamo Fracastoro — Fracastorius) (Verona, 1478–Incaffi, 1553) foi um médico, matemático, geógrafo e poeta italiano.

cum iam obiectarum rerum turba per sensus intrans animi intentionem distraxit.

Non solum autem nimia siccitas et humiditas aetatibus certis propriae memoriam uitiant, aut impediunt, sed etiam, cum eae morbo, aut alia quauis raione inducuntur. Vnde Galenus libro tertio *De Locis Affectis* capite quinto agens de lapsa ob siccitatem memoria refert quendam se nouisse, qui exsiccato organo ob assiduitatem in studiis, atque uigilias memoriam paene amiserat: et agricolam, qui ob labores quos uites colendo subierat, simulque ob uictus tenuitatem eodem modo affectus est. Quamquam in iis, causa deficientis memoriae potuit quoque esse exsuperantia caloris nati in scholastico ex agitatione spirituum in caput subeuntium ob uehementem animi intentionem: et in agricola ex motu corporis diuturno, et uehementi: motus enim calorem gignit, et quidem in animantibus, potissimum propter effusionem spirituum ad extimas partes, ut alibi exposuimus.

Sane quidem licet obliuio alumna sit excedentis humiditatis, sicut retentio siccitatis, tamen aliarum etiam primarum qualitatum exsuperantia memoriam labefactat, praesertim frigoris, quod omnes animales functiones torpidas reddit, et ipsius uitae fundamenta quatit. Speciatim autem ad seruandam memoriam docent medici abstinendum [**P. 16**] ab ebrietate, et a copioso uini potu, a cruditate uentriculi omnique satietate, a fructibus uiridibus et oleribus a lacte, caseo et carnibus salitis, omnibusque flatum generantibus. A piscium fluuialium, et anguillarum praesertim esu.

Laeditur autem memoria, nunc ad tempus, nun citra regressum, ac nonnunquam ex toto labefactatur, alias ex parte. Nec quicquam, inquit Plinius lib. 7. *Nat. Hist.* cap. 24. «aeque fragile est in hominum uita, morborum et casus iniurias atque etiam metus sentiens. Ictus lapide oblitus litterarum est: e tecto lapsus, matris et affinium propinquorumque; alius aegrotus seruorum etiam: sui uero nominis Messala Curuinus». Praeter hos nostra quoque aetate Cornelius Iansenius litteras oblitus fuisse dicitur. Qui tamen editis in Sacram Scripturam egregiis commentariis perpetuam sui memoriam posteris reliquit.

daquelas que colhermos no decurso do dia, quando uma multidão de objetos penetrando pelos sentidos dissolve a nossa concentração.

A secura e a humidade excessiva corrompem ou embaraçam a memória em certas idades, especialmente quando são provocadas por doença ou por qualquer outro motivo. Galeno, no terceiro livro *De Locis Affectis*, capítulo quinto, ao ocupar-se dos lapsos de memória provenientes da secura, conta que conheceu um estudante o qual quase perdeu a memória por esgotamento do órgão devido à persistência no estudo e às vigílias prolongadas; e também conheceu um lavrador que da mesma forma foi afetado devido aos trabalhos suportados na cultura das vinhas e à frugalidade da alimentação. Contudo, a falta de memória nos dois poderia ter sido causada igualmente pelo calor inato muito elevado, altamente concentrado na mente do estudante, devido à agitação dos espíritos que sobem à cabeça; e na mente do viticultor, graças ao seu movimento corporal diário e esforçado — com efeito, o movimento gera calor, especialmente nos seres vivos, dado que os espíritos se espalham até às partes mais extremas, como expusemos noutro lugar.

Conquanto o esquecimento seja aluno do excesso de humidade e da retenção da secura, contudo os excedentes das outras qualidades primárias também enfraquecem a memória, principalmente o frio demasiado que torna entorpecidas as funções de todos os animais e abala os alicerces da sua própria vida. Nomeadamente para conservar a memória, ensinam os médicos que nos devemos abster [**P. 16**] da embriaguez e da bebida abundante do vinho, de comer coisas indigestas e de todo o enfartamento, de comer frutas verdes e legumes leitosos, de comer queijo e carnes salgadas, e de comer todas as coisas geradoras de flatulência, de comer peixes dos rios, e principalmente de comer enguias.

A memória também pode ser danificada temporária ou definitivamente; e pode ser abalada umas vezes inteiramente e outras vezes só em parte. Plínio no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 24 (90), diz: «Não há na vida dos homens algo tão frágil como sentir a infelicidade, os agravos da doença e o medo; ser atingido por uma pedra, não se lembrar do que aprendeu, cair dum telhado; esquecer a própria mãe, os parentes, os vizinhos, e cuidar dos escravos doentes, ou ainda esquecer o próprio nome como aconteceu ao orador Messala Curvino[34].» Além destes exemplos podemos aduzir um outro do nosso contemporâneo Cornélio Jansénio[35] que, segundo consta, perdeu a faculdade de ler e de escrever. Ele porém, deixou editados para a posteridade, em sua perpétua memória, excelentes comentários à Sagrada Escritura.

---

[34] N. T. Messala Curvino (Marcus Valerius Messalla Corvinus, 64 a. C.-8), militar e escritor romano.

[35] N. E. Cornélio Jansénio Hulstensis, bispo de Gand (1510-1576), autor, entre outras obras de exegese, do *Commentarius in Concordiam et Totam Historiam Euangelicam* (Lovaina, 1572).

Sed quemadmodum multa sunt noxia memoriae, ita non pauca, quae eidem prosunt, eiusque uim acuunt et, ut cetera omittamus, ferunt esse artem comparandae memoriae per medicamenta, cuius artis beneficio quidam nostra aetate in magna admiratione fuerint. Nanque innumerabilia paene uocabula graeca, latina, barbara, ficta, nullo nexu cohaerentia, quae semel audiissent, mox sine ulla haesitatione reddebant; nunc eodem, quo acceperant ordine, nunc ita ut primum, tertium, quintum, et sic deinceps, ac denique, ut rogabantur, sine errore, tanquam e charta referrent.

Communis ars excolendi sine medicamentis memoriam, est exercitatio[16]. Nam teste Quintiliano lib. 2. *Oratoriarum Institutionum* cap. 2. «nihil aeque uel augetur cura, uel negligentia intercidit», quare magnopere iuuat quotidie aliquid memoriae tradere, ac praecipue ubi se quis primum in ligata, deinde in prosa oratione addiscenda exercuit: quaedam addiscere omnino diuulsa, ac sine numeris, et magis ab usu remota, qualia sint iurisconsultorum. Difficiliora enim, inquit ille, debent esse, quae exercent, quo sit leuius ipsum illud in quod exercent: ut Atletae ponderibus plumbeis assuefaciunt manus, quibus uacuis, et nudis in certamine utendum est.

Fuerunt autem priscis temporibus insignia memoriae exempla, quae Plinius lib. 7. *Naturalis Historia* cap. 24. Seneca in prologo *Declamationum*, Quintilianus loco paulo ante citato comemorat[17].

Mithridates rex Ponti duarum et uiginti gentium rex totidem linguis iura dixit pro concione singulas absque interprete allocutus. Crassus ille diues, cum Asiae praeesset, quinque Graeci sermonis differentias sic tenuit, ut qua quisque apud eum lingua loqueretur, eadem ei responderet. Cyrus Persarum rex in numerosissimo exercitu omnium militum nomina tenuit. Theodectes quamlibet multos uersus auditos mox reddidit. Charmides in Graecia, quae quis exegerat uolumina in bibliothecis legentis modo repraesentauit. Cyneas Thessalus missus a Pyrrho legatus de pace ad Romanos postero die nouus homo et senatum, et rotam urbanam plebem senatui circunfusam nominatim salutauit. Denique de sua memoria ita [**P. 17**] scripsit loco paulo ante

Senectus primo incurrit in memoriam.

[16] D. Th. 2.2. q. 49. art. 1. Caelius lib. 10. c. 16. Solinus in *Polyhist*. c. 7. Tullius *Acad. Quaest*. edit. 1. li. 2.

[17] Item Caeli. Rhod. lib. 20. c. 10, Alex. ab. Ale. lib. 6. c. 18, Muretus l. 3. Variar. c. 1. Solin. in Polihist. c. 7. Valerius Max. libro 8. tit. 7.

Mas da mesma forma que muitas coisas são prejudiciais à memória, muitas outras são-lhe úteis e estimulam a sua ação. Entre outras que omitimos, podemos referir a arte de adquirir memória através de medicamentos, cuja eficácia tem sido por muitos altamente reconhecida em nossos dias. Com efeito, um número quase incontável de nomes gregos, latinos, bárbaros, fictícios, sem qualquer ligação coerente, uma vez ouvidos, eram repetidos rapidamente sem qualquer hesitação; ora pela mesma ordem com que foram recebidos, ora desta forma: como primeiro, terceiro, quinto e assim por diante; e finalmente, como eram solicitados, sem erro, como se estivessem registados numa folha de papel.

A arte comum de desenvolver a memória sem recorrer a medicamentos é o exercício[36]. De facto, como testemunha Quintiliano no 2.º livro das *Oratoriarum Institutionum*, c. 2: «Nada, do mesmo modo, se desenvolve pelo cuidado ou se perde por negligência.» É assim que ajuda muito entregar qualquer coisa à memória todos os dias e, especialmente, quando uma pessoa primeiro se exercitou com coisas conexas, em seguida acrescentando ao que se sabe pelo discurso prosaico, todas as coisas desgarradas, as desconexas e as destinadas mais para uso remoto, como as utilizadas pelos jurisconsultos. Porém, diz ele, devem ocupar-se com as coisas mais difíceis, para que lhes seja mais leve aquilo que os ocupa: como faziam os atletas que acostumavam aos pesos de chumbo as suas mãos que, na competição, deveriam manter-se vazias e despidas.

Houve, nos tempos antigos, exemplos extraordinários de memória. São referidos por Plínio, no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 24; por Séneca[37], no prólogo das *Declamationum*, e por Quintiliano, no lugar acima citado[38]:

Mitridates, *o Grande*[39], rei do Ponto e de mais vinte e duas nações, administrava a justiça precisamente na língua de cada povo, sem intérprete. O opulento Crasso[40], quando chegou à Ásia, de tal modo compreendia os cinco dialetos diferentes da língua grega, que se alguém o interpelava, lhe respondia na sua mesma língua. Ciro, rei dos Persas[41], retinha o nome de

---

[36] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2. 2., q. 49, a. 1. Célio de Rovigo, livro 10, c. 16. Solino, *Polyhistor,* c. 7. Túlio Cícero, *Academici Libri Quattuor,* quaest. Edit. I, livro 2.

[37] N. T. Sobre quem foi Séneca, o Velho, escreveu Rafael Maffei de Volterra, *Commentariorum Rerum Vrbanarum Libri XXXVIII*, livro 19; e Justo Lípsio, *Electorum*, c. 1.

[38] Ver também Célio de Rovigo, *Antiquarum Lectionum,* livro 20, c. 10; Alexandre I de Alexandria, *Encomium*, livro 6, c. 18; Marco António Mureto, *Variarum,* livro 3, c. 1; Solino, *Polyhistor*, c. 2; Valério Máximo, *Factorum Dictorum Memorabilium*, livro 8, tit. 7.

[39] N. T. Mitridates VI (120 a. C.-65 a. C.). Rei aos 13 anos de idade. Falava 25 línguas.

[40] N. T. Crasso, o Rico (Marcus Licinius Crassus Diues) (115 a. C.-53 a. C.), cônsul em 97 a. C. Formou o triunvirato com Pompeu e Júlio César.

[41] N. T. Ciro II, o Grande, foi rei da Pérsia entre 559 e 530 a. C.

adducto Seneca[18]: «Cum multa iam mihi ex me desideranda senectus fecerit, oculorum aciem retuderit, aurium sensum hebetauerit, neruorum firmitatem fatigauerit, inter ea, quae retuli memoria est, res ex omnibus partibus animi maxime delicata, et fragilis, in quam primum senectus incurrit. Hanc aliqando in me floruisse, ut non tantum ad usum sufficeret, sed in miraculum usque procederet, non nego. Nam duo millia nominum recitata, quo ordine erant dicta referebam, et ab his, qui ad audiendum praceptorem nostrum conuenerant, singulos uersus a singulis datos, cum plures, quam ducenti efficerentur, ab ultimo incipiens usque ad primum recitabam. Nec ad complectenda tantum, quae uellem, uelox erat mihi memoria, sed etiam ad continenda, quae acceperat.»

CAPVT X

SOLVTIO ALIQVORVM PROBLEMATVM AD MEMORIAM SPECTANTIVM

Nunc quaestiones aliquot ad memoriam pertinentes breuiter diluemus.

Prima haec esto. *Cur non omnia, quae externis sensibus percipimus, manent in memoria, sed pleraque excidunt?*

Responsio. Quia aut eorum imago in organum memoriae non imprimitur ob ineptitudinem organi ad illa recipienda, aut seruanda, uel ob remissionem apprehensionis, ut paulo post dicemus; uel certe quia imago impressa de cursu temporis euanescit. Plato in *Theaeteto*: «Quicquid eorum, quae aut uidemus, aut audimus, aut ipsi cogitamus meminisse cupimus insinuantes ipsum sensibus intelligentiisque ueluti anulis signantes exprimimus, quodque signatum fuerit meminimus, et

Plato.

[18] Quisnam hic Seneca fuerit scripsit Volaterranus li. 19. Iustus Lipsius 1. *Electorum*.

todos os soldados do seu numerosíssimo exército. Teodectes[42] repetia sem demora os muitos versos que ouvia. Na Grécia, um tal Cármides[43] reproduzia qualquer livro que pouco antes tivesse lido na biblioteca. Cíneas da Tessália[44], quando Pirro o enviou a Roma como legado de paz, caminhando pelas ruas da cidade, no dia seguinte, saudava os magistrados, os senadores e os funcionários do Senado, cada um pelo seu nome. E finalmente, Séneca, [**P. 17**] que assim escreveu acerca da sua própria memória, no lugar pouco antes referido: «Com tantas coisas já por mim desejadas, a velhice ser-me-á útil: ela ter-me-á embotado o brilho dos olhos, enfraquecido a audição, fatigado a consistência muscular; mas, entre as coisas que me são restituídas, uma é a memória, aquela parte extremamente mais delicada e frágil de todas as partes da alma, com a qual a velhice primeiro se encontra. Não nego que a minha memória, por vezes, florescesse não somente para ser simplesmente funcional, mas avançando até ao maravilhoso. Efetivamente eu repetia dois mil nomes pela ordem direta em que me eram ditados, e, para os meus colegas de classe, eu recitava versos um após outro segundo a ordem dada — eram mais de duzentos; e depois voltava a recitá-los pela ordem inversa. Não fazia isto apenas para mostrar como era veloz a minha memória, mas também para conservar os conteúdos que tinha recebido.»

Na velhice, encontramo--nos primeiro com a memória.

CAPÍTULO X

SOLUÇÃO DE ALGUNS PROBLEMAS RELATIVOS À MEMÓRIA

Esclareçamos agora alguns problemas que dizem respeito à memória.

Seja este o primeiro: *Por que razão nem todas as coisas que percebemos pelos sentidos externos permanecem na memória, mas desaparecem na sua maior parte?*

Respondemos. Porque, ou as imagens não são impressas no órgão da memória, por causa da inaptidão do órgão para as receber e conservar, ou por causa do afrouxamento da apreensão, como mais adiante veremos; e também porque a imagem impressa, no decurso do tempo, se esvai. Diz Platão no *Teeteto*: «Sempre que queremos, recordamos as coisas que vimos ou ouvimos, ou que nós próprios pensamos; elas são impressas sobre nossas

Platão.

[42] N. T. Teodectes de Faselis (século IV a. C.), retórico e poeta trágico grego.

[43] N. T. Cármides (m. 403 a. C.), era tio de Platão. O seu nome foi imortalizado pelo «diálogo» homónimo.

[44] N. T. Cíneas de Tessália (floresceu em 280 a. C.), filósofo e orador.

scimus, quoad figura permanet: at cum aboletur, uel inscribi nequit, obliuiscimur, atque nescimus.»

Imagines rerum non habent contrarium.

2 — *Si rerum simulacra, quae memoriae inuruntur, contrarium non habent, a quo perimantur, nec eorum conseruatio a re obiecta pendet, cur saepenumero etiam in florida aetate, integro sensorio emoriuntur, et abolentur?*

Responsio. Quia actione caloris toto uitae tempore humidum absumentis, et incursu aliarum qualitatum obscurantur in dies, et effluunt praedictae imagines, donec ex toto pereant, nisi per actus memorandi instaurentur, et quasi nitorem genuinum recuperent.

3 — *Cur ea, quae aliis rebus intenti, uel etiam somniantes apprehendimus, facile obliuiscimur?*

Galenus.

Responsio. Quia tunc facultas memorandi remisse operatur, similterque alii sensus, qui in memoriam agunt: atque ita dissultoriae tantum, et euanidae imagines exprimuntur. [**P. 18**] Galenus lib. 2. *De Motu Musculorum*, «uis memorandi si insignes impressiones rerum imaginatione conceperit, conseruat eas perpetuo; atque id quidem est memoria tenere. Sin obscuras, et ueluti superficiarias, non conseruat, et hoc est obliuisci: ob idque multi in uehementibus animi affectibus nullius eorum, quae egerint, in posterum meminerunt. Quid igitur mirum est in somnis obscure agente anima obscuras etiam imaginatione, fieri, ideoque neque stabiles, cum id etiam in uigiliis contingat?

Ingenii praestantia in quo consistat.

4 — *Cur non iidem, et ingeniosi sunt, et bene memores: sed contra saepe accidit ut qui tenaciori sunt memoria, minus celeri, et acuto polleant ingenio?*

Respons. Quia ingenii praestantia consistit in celeritate quadam mentis, et facilitate ad ratiocinandum, inuestigandum, et inueniendum: haec autem celeritas pendet ex acumine, et promptitudine internorum sensuum, praesertim cogitatricis facultatis quae dum intellectus ratiocinatur, ipsa etiam circa singularia pariter discurrit: durities autem cerebri, quae inflexibilis est, facitque ut rerum idola tenacius haereant, celeritatem cogitatricis potentiae cohibet, ac demoratur, sicque id, quod memoriam diuturnam reddit, ingenium hebetat[19]. Si tamen cerebri substantia ita affecta sit, ut organum cogitatiuae magis ad humiditatem, organum memoriae

[19] Lege Arist. cap. 2. *De Memor. et Rem.*

sensações ou pensamentos, como reproduções em relevo sobre cera mole saídas dos anéis de sinete. Recordamos e reconhecemos as coisas que foram impressas e as suas imagens enquanto persistem; esquecemos e ignoramos as coisas que se desvaneceram e não chegaram a ser impressas.»

As imagens das coisas não têm contrário.

2 — *Se as imagens das coisas impressas indelevelmente na memória não têm algo contrário que as destrua, nem a sua conservação depende de qualquer objeto, por que razão, mesmo na idade adulta, elas muitas vezes desaparecem e são eliminadas em todo o sensório?*

Respondemos. Porque, devido ao calor, que lentamente vai consumindo a humidade, e à invasão das outras qualidades das coisas, as referidas imagens vão-se dissipando e desaparecendo completamente; salvo aquelas que, no ato de recordar, se renovam e recuperam as propriedades genuínas.

3 — *Por que razão facilmente esquecemos as imagens que apreendemos alertados por outras coisas, ou ainda pelos sonhos*?

Galeno.

Respondemos: Porque, nesses casos, a faculdade de recordar e os outros sentidos que atuam na memória atuam com lentidão e, por isso, apenas reproduzem imagens fragmentadas e desfalecidas. [**P. 18**] No 2.º livro *De Motu Musculorum*, Galeno diz: «Quando a faculdade da memória recolhe as impressões mais significativas das coisas através da imaginação, ela conserva-as para sempre; e isso é, de facto, reter na memória. Quando, pelo contrário, a memória as recolhe de maneira confusa e superficial, já não as retém; e nisto consiste o esquecimento. Eis porque muitas pessoas, sujeitas a fortes perturbações do espírito, nunca mais recordarão, no futuro, as coisas que fizeram. Que admiração, portanto, que a alma, ao comportar-se confusamente nos sonhos, produza também imagens confusas, e por conseguinte instáveis, quando também acontece o mesmo nos estados de vigília?»

Em que consiste a excelência do engenho.

4 — *Por que razão os mesmos não são talentosos, nem têm boa memória; mas, pelo contrário, por vezes acontece que os que têm uma memória mais fiel são dotados de engenho menos subtil e rápido?*

Respondemos. Porque a excelência do engenho consiste na celeridade mental, e na facilidade de raciocinar, investigar ou descobrir. Porém tal rapidez depende da subtileza e da disponibilidade dos sentidos internos, especialmente da faculdade de pensar, a qual, ao mesmo tempo que o entendimento raciocina, discorre ela própria sobre as coisas singulares. No entanto, a dureza inflexível do cérebro faz que as imagens das coisas permaneçam mais firmes, reduz e retarda a celeridade da potência cogitativa; e desta forma, aquilo que torna uma memória duradoira vai debilitando o engenho[45]. Se, porém, a substância do cérebro for de tal modo atingida que incline mais para a humidade o órgão da faculdade

[45] Cf. Aristóteles, tratado *De Memoria et Reminiscentia*, c. 2.

magis ad siccitatem uergat (quod interdum accidit) erit idem et tenaci memoria et acuto ingenio.

5 — *Cur integrae quaedam nationes memoria parum ualent ut Thraces?*

R. Quia Soli caelique natura et siderum influxus, qualitates memoriae aduersas imprimunt. Vnde et Thebanos ingenio pingui, Athenienses perspicaci, et acuto fuisse refert M. Tullius, in lib. *De Diuinat.* quia Thebis crassus aer, Athenis rarus ac subtilis contigit.

6 — *Si species haerent spiritibus animalibus, qui non solum uago motu huc illuc oberrant in corpore, sed etiam per meatus et poros foras euolant, qui fieri potest ut ullius rei sit memoria diuturna?*

Non omnes species inhaerere in spiritibus animalibus.

R. Quia licet nonnullae species animalibus spiritibus insideant, eorumque uehiculo ab externis sensibus ad internos traiiciantur: tamen ab iis speciebus immittuntur aliae consimiles in ipsam substantiam cerebri, et in organum memoriae, a quibus memorandi actus elicitur, quaeque firmae, ac stabiles esse queunt.

7 — *Qui fieri potest, ut senibus ob nimiae siccitatis accrementum memoria deficiat, cum uideamus eos pituita, et humoribus, quos assidue excreant, abundare?*

R. Quia licet senes humoribus aduentitiis, et noxiis scateant, deseruntur tamen ab humido natiuo, cuius idonea commixtio organum memoriae attemperat[20].

De memoria quorumdam brutorum.

8 — *Cur bruta quaedam, ut canes et equi, multo melius recordantur itinera, uiarum flexus, diuerticula, et loca, quae uel semel adierint, quam homine?*

R. Quia cum bruta, dum iter peragunt, aliis rebus internos sensus non distrahant, totam memoriae uim in iis, quae intuentur, percipiendis occupant, sicque firmissime ea retinent, dummodo non eis deficiat congrua temperies in ipso organo: eademque causa est cur homines agrestes et bardi, qui ad brutorum ingenium accedunt, talium [**P. 19**] rerum facilius, quam ceteri recordentur.

[20] Galen. 3. *De Loc. Aff.* c. 4.

cogitativa, e incline mais para a secura o órgão da memória (como às vezes acontece), então o mesmo será ter «memória firme» e «engenho subtil».

5 — *Por que razão alguns povos vigorosos, como por exemplo os Trácios, têm uma memória pouco robusta*?

Respondemos. Porque a natureza do Sol e do céu e a influência dos astros imprimem na memória maneiras de ser desfavoráveis. Por isso Marco Túlio, no livro *De Diuinatione*[46], refere que os Tebanos eram estúpidos e os Atenienses eram dotados duma inteligência perspicaz e subtil, porque em Tebas respirava-se ar espesso, e em Atenas, ar puro e diáfano[47].

6 — *Estando as espécies ligadas às almas dos animais, a vaguear dentro do corpo num movimento oscilante de vaivém, e escapando para o exterior através dos canais e dos poros, que pode ser feito para que a memória de uma coisa seja duradoira?*

Nem todas as espécies aderem às almas animais.

Respondemos. Porque, apesar de algumas espécies se instalarem nas almas dos animais e para aí serem carregadas por seus transportadores desde os sentidos externos para os internos, todavia, as espécies enviam, para a própria substância do cérebro e para o órgão da memória, outras espécies inteiramente semelhantes, nas quais o ato de lembrar escolhe aquelas que possam vir a ser duráveis e consistentes.

7 — *Como é possível que a memória falhe nos velhos devido ao aumento excessivo da secura, quando com frequência os vemos expulsar muco nasal e outros líquidos?*

Respondemos. Porque embora as pessoas idosas tenham abundância de líquidos estranhos e nocivos, todavia a humidade natural, que em adequada mistura acomoda o órgão da memória, vai-lhes faltando[48].

Sobre a memória de certos animais.

8 — *Por que razão alguns animais, como os cães e os cavalos, se recordam, bem melhor que os homens, das veredas percorridas, das encruzilhadas, do caminho de regresso e dos lugares por onde passaram uma só vez?*

Respondemos. Porque como os animais quando percorrem um caminho não dividem os sentidos internos por outras coisas, empregam toda a força da memória nas coisas percecionadas que observam; e assim muito firmemente as retêm, desde que não lhes falte em seu próprio órgão a adequada mistura dos elementos. E esta é a razão por que os homens rústicos e ignorantes, mais próximos da natureza dos animais, se recordam com maior facilidade [**P. 19**] de tais coisas que das outras.

[46] N. T. Marco Túlio Cícero, *De Diuinatione*, XLII, 93.

[47] N. T. Ver também *De Natura Deorum*, 5. 2.

[48] Cf. Galeno, *De Locis Affectis*, 3, c. 4.

9 — *Cur iuuenes melioris sunt memoriae, quam pueri et senes?*
R. Quia illos temperat humiditate, hos temperata siccitate uincunt: ideoque tenacius, quam illi conseruant: facilius, quam hi imprimunt[21].

10 — *Cur melancholici diunturniori ualent memoria?*
R. Tum quia organa sicciora habent, proindeque firmius retinentia: tum quia diutius cogitant, serius, ac lentius apprehendunt, atque adeo altius infigunt.

11 — *Cur qui noctes ducunt insomnes, minus memores redduntur?*
R. Quia humores, qui somno erant absumendi, congruam organi siccitatem impediunt.

12 — *Cur eorum quae amamus, difficile obliuiscimur?*
R. Quia de iis assidue loquimur, diutius, et attentius cogitamus.
13 — *Quid causae est, cur in quibusdam imaginatio laedatur non laesa memoria, et contra?*[22]

Laedi nonnunquam imaginationem non laesa memoria.

R. Si ponamus memoriam et imaginationem non in eadem parte cerebri residere, in promptu causa est, nimirum quia laesio potentiarum accidit ob intemperiem organi: at non quoties in una parte cerebri temperies amittitur, in alia simul amitti necesse est. Quod si in eodem organo, eademque parte cerebri insint memoria et imaginatio, adhunc non repugnat una incolumi alteram offendi, quia mutatio temperamenti, quae sat est ad turbandum imaginando officium, non continuo sufficit ad impediendam functionem recte memorandi, aut contra. Aduerte tamen etiam in hac sententia constituente memoriam et imaginationem in eadem cerebri cauitate, ponendam esse ad officia memoriae, et imaginationis partem unam humidiorem, quae prompte recipiat, alteram sicciorem, quae diu retineat.

14 — *Cur ebrii, irati, et timore exterriti aegre recordantur eorum, quae ipsis, dum ita affecti essent, acciderunt?*

---

[21] Arist. lib. De Memor. et Reminis. c. 2.

[22] De hac re Galen. 1. li De Differentiis Sympt. et 2. De Causis Sympt.

9 — *Por que razão os jovens têm melhor memória que as crianças e os velhos?*

Respondemos. Porque aqueles ligam a memória à humidade temperada, e estes à secura comedida; e, por este motivo, aqueles conservam as imagens com maior firmeza e estes com mais facilidade as imprimem[49].

10 — *Por que razão os melancólicos crónicos têm uma memória mais vigorosa?*

Respondemos. Porque eles ora têm os órgãos mais secos, e por isso a retenção é mais firme; ora, porque pensam durante mais tempo, eles apreendem as imagens mais lenta e tardiamente, e assim as fixam mais profundamente na memória.

11 — *Por que motivo as pessoas que passam a noite em claro têm falhas de memória?*

Respondemos. Porque os humores, que eram consumidos pelo sono, impedem a conveniente secura do órgão.

12 — *Por que motivo dificilmente nos esquecemos das pessoas que amamos?*

Respondemos. Porque sobre eles assiduamente falamos, e pensamos mais larga e atentamente.

13 — *Qual a causa por que, em certas pessoas, se é lesada a imaginação, não é lesada a memória, e vice-versa?*[50]

Às vezes se é lesada a imaginação, não é lesada a memória.

Respondemos. Se estabelecemos que a imaginação e a memória residem na mesma parte do cérebro, é fácil encontrar a razão; seguramente porque a lesão das potências acontece por causa do destempero do órgão; mas não é necessário que todas as vezes que falte o tempero numa parte do cérebro, ao mesmo tempo falte na outra. Porque se a memória e a imaginação estão no mesmo órgão e na mesma parte do cérebro, ainda assim não repugna que uma fique incólume e a outra lesada, porque a mudança de temperamento, que é bastante para perturbar a função da imaginação, não é suficiente para impedir continuamente a função do bem recordar, ou do seu contrário. Notemos, contudo, que também nesta opinião — que junta a memória e a imaginação na mesma cavidade cerebral — deverá estabelecer-se, em benefício da funcionalidade da memória e da imaginação, uma parte mais húmida para receber prontamente, e uma parte mais seca para reter durante muito tempo.

14 — *Por que razão os ébrios, os coléricos, e os estarrecidos pelo medo recordam com muita dificuldade as coisas que lhes aconteceram quando estavam a ser afetados?*

---

[49] Cf. Aristóteles, *Sobre a Memória e a Reminiscência*, c. 2.

[50] Sobre esta questão, ver Galeno, em *De Differentiis Symptomatum*, livro 1, e *De Causis Symptomatum*, livro 2.

R. Quia uehemens motus uaporum et spirituum agitatio, quae hos affectus sequitur, imaginum impressionem impedit[23]. Quin etiam interdum ingenti timore perculsis rerum praeteritarum memoria excidit ob aliam causam: nimirum quia confugientibus ad praecordia spiritibus et una cum iis calore, partes cerebri, in quibus memoriae officina est, ita frigore occupatae addensataeque fuerunt, ut rerum imagines aboleuerint.

[23] Lege Arist. c. 2. *De Memor. et Reminisc.*

Respondemos: Porque o movimento impetuoso dos vapores e a agitação dos espíritos que acompanha estas afeções da alma estorvam a impressão das imagens[51]. Mas, às vezes, as pessoas atingidas por um forte temor também se esquecem das coisas passadas, por outra razão: porque, como é natural, ao recolherem-se no peito os espíritos juntamente com o seu calor, as partes do cérebro, onde a memória tem a sua oficina, ficam de tal maneira ocupadas e compactadas pelo frio, que fazem desaparecer as imagens das coisas.

[51] Cf. Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia*, c. 2.

[**P. 20**]

IN LIBRVM
DE SOMNO ET VIGILIA

CAPVT I

QVIDNAM SOMNVS SIT

Quia somnus priuatio quaedam est uigiliae; et omnis priuatio per formam, quam negat, definitur, et innotescit, acturi de somno, prius quid uigilia sit explicabimus[24].

Vigilia. Est ergo uigilia omnium externorum sensuum, aut saltem aliquorum solutio, et libertas.

Somnus. Somnus uero est ligatio omnium sensuum externorum ad animantiuum quietem, et salutem instituta. Dicimus, omnium sensuum externorum; quia si uel unus sensus non sit consopitus, sed uigilet, hoc est in opus, et actionem incumbat, non somnus, sed uigilia dicetur: uidelicet nomen, ratioque somni plus negat, quam uigilia exigat. Addimus, «non omnium absolute; sed externorum sensuum» quia ut animal dormire perhibeatur, non opus est ligari etiam sensus internos. Adiecimus, «ad animantium quietem, etc.» quia cum sensus obtorpescunt, et morbi alicuius ut feriantur (ut accidit iis, qui ex lipothymia, epilepsia, praefocatione, et id genus aliis paene mortui iacent) eiusmodi quies non rite somnus appellatur quia non est instituto naturae inducta in bonum animalis, sed ad eius perniciem aliunde innecta.

---

[24] De hac re Plato 9. *De Repub*. Plutarch. lib. 5. *De Plac*. c. 24. et. 25, Galenus 2. *Aphor*. 3. aphoris, Lactant. lib. *De Opif. Dei*. c. 8, Tertul. in li. *De Anim*. c. 4, Auer. 2. *Colliget*. c. 21, Arist. 2. et. 3. c. huius lib. et 6. *Top*. c. 3, Themist. c. 4.

SOBRE O LIVRO
ACERCA DO SONO E DA VIGÍLIA

CAPÍTULO I

O QUE É O SONO

Porque o sono é uma certa privação da vigília, e toda a privação se define pela forma que nega e nos permite saber que coisas se extraem do sono, explicaremos em primeiro lugar o que é a vigília[52].

A vigília.

A *uigilia* é, pois, a soltura e libertação de todos os sentidos externos, ou pelo menos de alguns.

O sono.

O *sono*, porém, é a ligação de todos os sentidos externos, instituída para o repouso e para a saúde dos seres vivos. Dizemos: «de todos os sentidos externos» porque se dissermos «de um só sentido» que não está adormecido, mas vigilante, aplicar-se-ia a necessidade da ação não ao sono, mas à vigília, isto é, que o nome e a razão de sono nega mais do que a vigília exige. Ajuntamos: «não de todos os sentidos absolutamente», mas apenas «dos sentidos externos» porque, para dizermos que um animal dorme, não é necessário que sejam ligados também os seus sentidos internos. E acrescentamos: «para o repouso dos seres vivos, etc.», porque como os sentidos ficam paralisados e repousam em virtude de alguma doença (como acontece aos que, por causa da lipotimia, da epilepsia, da asfixia, e de outras doenças do mesmo género, ficam estendidos quase mortos), espécie de repouso que não pode chamar-se propriamente sono, porque não foi estabelecido por resolução da natureza em benefício dos animais, mas importado de outro lugar para sua destruição.

---

[52] Sobre este assunto ver Platão, *República*, livro 9; Plutarco*, Moralia, XI, 61, De Placitis Philosophorum*, livro 5, cc. 24 e 25; Galeno, *In Aphorismos Hippocratis,* 2, aphoris. 3; Lactâncio, no livro *De Opificio Dei*, c. 8; Tertuliano, no livro *De Anima*, c. 4; Averróis, *Colliget. Libri VII*, 2, c. 21 [De somno]; Aristóteles, nos capítulos 2 e 3 deste livro, e nos *Topica*, livro 6, c. 3; Temístio, In *Parva Naturalia*, c. 4.

Quoniam uero ut omnes potentiae organo corporeo affixae morte funditus intereunt, suisque actibus omnino priuantur: ita sensus externi, dum somno tenemur, a functionibus cessant: ortum inde est, ut somnus teste Platone in *Phoedone* ueluti mors quaedam habeatur. Vnde Cicero in lib. *De Senect.* «Nihil uidemus morti tam simile, quam somnum.» Et Virgilius lib. 6. *Aeneidos* «Tum consanguineus Lethi Sopor.»; et ad huius imitationem, Seneca poeta in *Hercule Furente*, «Frater durae languide mortis», et Ouidius «Stulte, quid est somnus gelidae nisi mortis imago?»

Somnus, mortis simulacrum.

Tertull.

Aduertit autem Tertullianus in suo libr. *De Anima*, ideo nobis in maxima uitae quiete, hoc est in somno, mortis effigiem repraesentari, ut commodeamur quales ante uitam sine sensu fuerimus, quales post mortem sine sensu erimus. «Voluit, inquit, Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius humani uel maxime initii ac finis lineas quotidie agere nobiscum manum porrigens fidei facilius adiuuandae per [**P. 21**] imagines, et parabolas, sicut sermonum, ita et rerum. Proponit igitur tibi corpus amica ui soporis elisum, blanda quietis necessitate prostratum, immobile situ, quale ante uitam iacuit, et quale post uitam iacebit.» Haec Tertullianus; apud quem lege si placet eodem in loco uarias somni definitiones, quas Stoici, Epicuraei, Anaxagoras, Xenophanes, Straton, aliique ex antiquis philosophis inuexerunt. Quae tamen minus sunt ad rem aptae, quam quae a nobis proposita est.

CAPVT II

QVO PACTO SOMNVS FIAT

Necessitas spirituum animalium.

Quia somnus ligatio est externorum sensuum, uideamus quidnam eam ligationem, praestet. Constat nullum sensum in actione uersari absque ope spirituum e cerebro influentium, ut

O sono, imagem da morte.

Pois que, na verdade, assim como todas as potências ligadas por um órgão corpóreo desaparecem inteiramente pela morte, e são privadas totalmente dos seus atos, assim os sentidos externos cessam as suas funções enquanto somos possuídos pelo sono; a partir daqui, como refere Platão no *Fédon*[53], começou a dizer-se que o sono é tido como uma espécie de morte. Donde Cícero, no livro *De Senectute*: «não vemos nada tão semelhante à morte como o sono.»[54] E Virgílio, no livro 6.º da *Eneida*: «vem depois o Sono, irmão da Morte.»[55] E, imitando este, Séneca, no *Hercules Furiens*: «o irmão débil da morte cruel»[56]; e Ovídio, no poema *Amores*: «Ó insensato, o que é o sono senão a imagem da fria morte?»[57]

Tertuliano.

Por outro lado, Tertuliano, no seu livro *De Anima* adverte que portanto em nós é representada a imagem da morte, através do maior repouso da vida, isto é, do sono, para nos lembrarmos que, tal como anteriormente estivemos na vida sem sensações, assim depois estaremos na morte sem sensações. «Deus, diz ele, que nos seus desígnios nada estabeleceu que não tenha a sua figura, quis, conforme o paradigma platónico, delinear todos os dias mais completamente perante os nossos olhos o desígnio da origem e do fim do homem, estendendo assim a mão à nossa fé, a fim de que a sua ajuda nos chegue mais facilmente, através [**P. 21**] das imagens e das parábolas, tanto de palavras como de coisas. Ele, portanto, coloca-nos diante dos olhos o corpo quebrantado pela força benfazeja do sono, abatido pela aprazível necessidade do repouso, num estado de imobilidade tal que o fazia deitado antes de viver, tal como estará deitado depois da morte.»[58] Estas coisas escreveu Tertuliano; e no mesmo lugar podereis ler, se for do vosso agrado, várias definições do sono, que Estoicos, Epicuristas, Anaxágoras, Xenófanes, Estráton e outros filósofos antigos nos transmitiram. As quais, todavia, são menos exatas do que aquela que por nós vos foi proposta.

CAPÍTULO II

COMO APARECE O SONO

Necessidade dos espíritos animais.

Posto que o sono é a ligação dos sentidos externos, vejamos o que lhe garante esta ligação. É evidente que nenhum sentido exerce a sua atividade sem

---

[53] N. T. Cf. *Fédon*, c. II, p. 41.

[54] N. T. Marco Túlio Cícero, *Cato Maior de Senectute*, XXII, 80.

[55] N. T. Virgílio, *Eneida*, VI, 278.

[56] N. T. act. IV, v.1069.

[57] N. T. II, 9, 41.

[58] N. T. *De Anima*, c. XLIII (PL 2,721-723).

alibi ex instituto planum fecimus; si igitur huiusmodi spirituum comunicatio inhibeatur, necessum erit omnes externorum sensuum functiones intermitti; inhibetur autem, cum obstruitur uia, per quam spiritus commeant, quae uia pertingit ad aditum, sine ostia communis sensus, in quem undique uelut in centrum externae facultates, rerum perceptarum imagines quasi lineas transmittunt: uicissimque ab eo, ut a piscina, spirituum animalium deriuationem excipiunt. Ob idque Aristoteles hoc in libro cap. 3. appellauit somnum uinculum primi sensorii, quia uidelicet cum praecluditur sensus communis uia, et primum sensorium ligatur, atque impeditur ne per ipsum e cerebro spiritus animales in sensus externos illabantur, somnus existit. Quanuis, ut alibi ostendimus in eo non sit auscultandus Aristoteles quod primum sensorium, siue organum sensus communis non in cerebro, sed in corde situm esse constanter affirmet: si enim ita esset, oporteret remedia ad conciliandum somnum non capiti, sed cordi applicare, quod a communi medicae artis praescripto, et consuetudine abhorret.

Somnus cur dicatur uinculum primi sensorii.

Porro obstruuntur ad somnum sensus communis ostia uaporibus potissimum e uentriculo in caput ascendentibus, iisdemque opplentur membranae circa cerebrum et uenae; unde et spiritus graues pigri et torpidi redduntur. Atque hoc modo externi sensus ligantur, id est, nihil operis moliuntur, nec auditus quicquam audit, nec aspectus uidet, nec olfactus odoratur. Quod D. Gregorius Nyssenus in libro *De Hominis Opificio* cap. 13 in hunc fere modum edisserit. «Quemadmodum ex terra irrigna uapores ab imo attrahuntur, maximeque cum Sol radios calidiores spargit, ita in nostri opificii solo euenit, cibis intra nos per innatum calorem ebullientibus: cumque uapores natura sursum tendant, fit ut non aliter ac fumus per ipsas membrorum quasi parietum commissuras penetrent, et in superiora capitis euadant. Inde uero ad meatus organorum [**P. 22**] sensus delati passim sese permiscent; sicque sensum omnem otiosum reddi necesse est.»

Greg. Nys.

Simile.

o auxílio dos espíritos que afluem ao cérebro, o que, como é hábito, noutro lugar demonstramos. Se, porventura, a comunicação desses mesmos espíritos for impedida, inevitavelmente todas as funções dos sentidos externos serão interrompidas. Por outro lado, é impedida a comunicação quando se obstruir a via por onde passam os espíritos, a qual chega à entrada ou à porta do sentido comum para onde, como a um centro, as faculdades externas transportam de todas as partes as imagens, como numa rede de coisas apercebidas; e, desse reservatório, cada uma por sua vez recebe a derivação dos espíritos animais[59]. E por isso Aristóteles, no capítulo 3.º deste livro, chamou de «vínculo do sensor principal» ao sono, porque, como é evidente, só existe sono quando, fechado o caminho do sentido comum e ligado o sensor principal, os espíritos animais não conseguem deslizar por eles desde o cérebro até aos sentidos externos. De facto, como noutro lugar demos a conhecer, Aristóteles não deve ser ouvido nisto, a saber: que o sensor principal, ou órgão do sentido comum, tem a sua sede no coração e não no cérebro. Ora, se assim fosse, não seria preciso aplicar os medicamentos para conciliar o sono na cabeça, mas no coração: o que não está de acordo com as normas gerais e o costume da arte médica.

Porque se chama ao sono «vínculo do sensor principal».

Mas as portas do senso comum são bloqueadas acima de tudo pelos vapores que sobem do ventrículo até à cabeça, e enchem os ventrículos da membrana em redor do cérebro e as veias, tornando assim as almas mais pesadas, lentas e entorpecidas. E deste modo os sentidos externos são ligados, isto é, não realizam qualquer operação: nem o ouvido ouve, nem a vista vê, nem o olfato cheira o que quer que seja. O que S. Gregório de Nissa explicará quase da mesma maneira no livro *De Hominis Opificio*, c. 13: «Do mesmo modo que os vapores se elevam da terra húmida, e especialmente quando o Sol espalha os seus raios mais ardentes, assim acontece no solo da nossa atividade, graças ao calor inato derivado da ebulição dos alimentos: nesse momento os vapores sobem naturalmente e, tal como o fumo, penetram as junções que ligam as paredes dos nossos membros e chegam às partes superiores da cabeça, donde são levados a todos os lugares pelas condutas dos órgãos [**P. 22**] dos sentidos e aí se misturam. E é desta maneira que os sentidos ficam completamente inoperantes.»

S. Gregório de Nissa.

Símile.

[59] N. T. «Os espíritos», na fisiologia aristotélica, eram concebidos como vapores subtis, através dos quais as faculdades da alma atuavam. As várias espécies de «espíritos» — vitais, corpóreos, animais ... — atuam no sémen, na atividade motora, nos movimentos do conhecimento sensitivo externo e interno, na vida emocional, etc. Eles constituem, com os respetivos órgãos, o elemento material imprescindível que acompanha os atos psíquicos em cada processo psicofisiológico.

Tempore somni non ascendunt e corde in cerebrum spiritus uitales.

Quod ut planius intelligas aduerte cum quis se quieti dat, refrigerato mox aliquantulum cerebro (otium nanque frigiditas comitatur) addesari, et concrescere in eo uapores: eo modo, quo halitus coit et in aquam uertitur, tum in operculo oliae ad ignem feruentis, tum in pyramide seu cuspide uasis illius, quod quidam sublimatorium uocant, uulgo alambicum. Sic igitur exhalatio addensata iterumque inferiorem locum suo podere capesses abturat meatus per quos spiritus animales ad externorum sensuum domicilia effundendi erant. Sed enim istiusmodi obstructio non solum impedit descensum spirituum animalium e cerebro, sed etiam ascensum uitalium e corde ad idem cerebrum, cuius commercii interstitium, et feriatio quandiu durat, tandiu sonus perseuerat. Oportet autem praedictam obstructionem haud nimium pertinacem esse, sed mediocrem, qualis fit uaporibus elatis e succo utili. Nam qui e succo v. g. ultra modum crasso et frigido excitantur, hi ligationem sensuum praeter naturam, ac minime salutarem inferunt.

Opinio Commentatoris et Galeni de causa somni.

Ceterum Auerroes 2. *Collect.* 21. et Galenus 1. *De Causis Symptomatum* cap. ult. et 3. *De Causis Pulsuum* cap. 9. arbitrantur causam somni non prouenire ex euaporatione alimenti sed quod ipsa anima reuocet, colligatque in cerebrum spiritus animales ad eorum reparationem, et ad quietem salutemque animantium. Vnde ex horum placito somnus difinitur impotentia sensuum propter naturam spiritus retrahentem: suffragaturque his auctoribus Auicenna 13. tract. 4. 1. dum inquit somnum esse reditum spirituum ab organis sensuum propter naturam spiritus reuocantem: et Plinius lib. 10. cap. 75, ubi ita somnum definit, «Somnus est animi in medium sese recessus.»

Argumenta.

Quod igitur somnus non fiat obstructis meatibus uapore cibi, probant ex eo, quia lassitudo, et suauitas cantus, et tenebrae, et silentium inducunt soporem, cum tamen nullum horum exhalionem alimenti contineat. Item quia non quoties a cibis abstinuimus, negat somnum natura, nec quoties eosdem cepimus, somnum largitur: sed saepe accidit, ut exinanito stomacho dormiamus: pleno uigilemus. Postremo quia cum natura tantum momenti ad tuendam uitam in somno posuerit, non debuit munus hoc et uicissitudinem uigilandi committere fortuitae alimenti exhalatione, sed potius, inquit Auerroes alicui certae facultati totius animalis rectrici, quae more prudentis patris familias uniuersi corporis quasi domus communem curam gerat, et pro temporum opportunitate nunc animales spiritus retro agat,

Durante o sono os espíritos vitais não sobem desde o coração até ao cérebro.

Para que mais facilmente entendas isto, observa que quando uma pessoa adormece, imediatamente, devido a um certo arrefecimento do cérebro (com efeito, o frio acompanha a inatividade), as exalações se condensam e crescem, do mesmo modo que o vapor se condensa e se transforma em água no testo duma panela ao lume e na pirâmide ou na ponta do vaso, que alguns chamam «sublimatório» e vulgarmente denominamos «alambique». Assim pois, uma exalação condensada, ao procurar atingir por sua própria gravidade um lugar inferior, bloqueia os canais por onde os espíritos animais deveriam comunicar com a sede dos sentidos externos. Porém, certamente desta forma, a obstrução não só impede que os espíritos animais desçam do cérebro, como também os espíritos vitais subam desde o coração até ao próprio cérebro; de cuja inatividade depende, tanto a correlativa inércia, quanto a permanência no sono. É todavia necessário que a mesma obstrução não seja demasiado inflexível, mas moderada, como vapores saídos dum bom sumo. Na verdade, tudo o que se extrai, por exemplo, dum sumo demasiado espesso e frio produz uma ligação dos sentidos para além da natural e sem qualquer utilidade.

Opinião do Comentador e de Galeno sobre a causa do sono.

Por outro lado, Averróis, na *Collectanea*, 2, 21, e Galeno no último capítulo do tratado *De Causis Symptomatum* e também no 3.º livro do *De Causis Pulsuum*, c. 9.º, acham que a causa do sono não deriva da evaporação dos alimentos, mas é a própria alma que reconduz e congrega no cérebro os espíritos animais para os restaurar, e proporcionar repouso e conservação aos seres vivos. Donde, segundo a opinião de ambos, o sono deve definir-se como «uma impotência dos sentidos causada pela natureza retraente dos espíritos». Estes autores apoiam-se em Avicena, *Canon* I, c. 13, tract. 4.1, onde diz que o sono é o retorno dos espíritos aos órgãos dos sentidos, por causa da natureza revocatória dos espíritos; e em Plínio, [*Naturalis Historia*] livro 10, c. 75, onde assim define o sono: «O sono é o retorno da alma ao centro de si mesma.»

Argumentos.

Portanto eles provam que o sono não acontece devido ao bloqueio dos canais por ação do vapor dos alimentos, mas porque a fadiga, o canto suave, a escuridão e o silêncio levam ao entorpecimento e, contudo, nenhum destes contém evaporação de alimento. E também porque a natureza não retira o sono sempre que jejuamos, nem concede o sono sempre que nos alimentamos; porém, por vezes acontece dormirmos com o estômago vazio e mantermo-nos vigilantes com o estômago cheio. E, finalmente, uma vez que a natureza somente nos põe a dormir no momento de nos tirar a vida, não se propôs entregar esta função e a vigília alternativa à exalação fortuita dos alimentos, mas antes, como diz Averróis, a determinada faculdade diretora de todo o ser vivo, que à maneira dum prudente chefe de família trate do bem comum de toda esta casa que é o corpo e, no tempo oportuno, ora execute a retroação e

et condat, nunc promat, effundatque in sensuum officinas, et arbitrarii motus instrumenta.

Defenditur sententia Aristotelis.

Quae somnum conciliant.

A cibo cur facile somnus obrepit.

Nihil ominus asserendum est cum Aristotele hoc libro cap. 3. et 2. *De Part An.* c. 7. somnum induci euporatione, et obstructione meatuum, per quos spiritus animales excurrunt: sunt enim huius rei non obscura argumenta. Primum quia ideo quaedam edulia et potiones, ut lactucae, buglosae, flores nypheae, amygdala dulcia, dactyli seu palmulae, mandragora, papauer, lac,uinum, aliaque eiusmodi somnifera dicuntur, quod plurimum uaporem sursum efferunt et humenti suauique halitu cerebrum irrigant. Secundo, quia iccirco infantes et phlegmatici somniculosi sunt, senes [**P. 23**], et melancholici peruigiles, quia illi humore fumeo: hi siccitate abundant. Tertio, quia multi ob mediam insomnes noctes traducunt: et e contrario post cibum facile somnum ineunt, id uero non nisi, quia uapores suppeditat cibi copia, negat inopia. Non uidetur tamen insiciandum concurrere simul ad inducendum soporem reuocationem spirituum ad cerebrum: si enim per solam uiarum obstructionem illorum communicatio impediretur, non tanta suauitate, sed quasi per uim somnus adueniret obsistentibus ad ostia sensus comnunis, et conantibus, qua data porta, erumpere more suo spiritibus. Vt uero quomodo talis reuocatio fieri possit intelligas, aduerte spiritus uitales e corde, et animales e cerebro dispensari opera uirtutum expultricium et attrahentium (nec enim aliter huc illuc rite, ac recte promouerentur saltem dum e cerebro desiliunt, nam ascendentes leuitas incitat) quia scilicet uirtus expultrix emittit e corde, et cerebro praedictos spiritus ad uitales, et animales functiones obeundas, similiterque uirtus attrahens membris, et sensoriis insita eosdem ad se prolectat: sicque ipsum cor spiritus, ques in membra diffuderat, si urgeat necessitas, iterum per attractroriam uim ad se colligit, ut in uehementi trepidatione, et mentis diliquio: inde est enim artuum tremor, et oris pallor, deserente uidelicet extimas partes calore, et spirituum ministerio, ac uehiculo in praecordia abeunte. Sane hoc modo potest uirtus attractoria cerebro insidens, ad concilandum sonum, naturali instinctu, spiritus animales introrsum reuocare, siue apud se retinere. Atque ita causa soporem inuehens non uidetur sola meatuum obturatio, sed spirituum detentio, seu reductio. Quam duplicem somni causam

a reserva dos espíritos animais, ora forneça e envie à sede dos sentidos os instrumentos dos movimentos arbitrários.

Não obstante, devemos sustentar com Aristóteles, capítulo 3.º deste livro e 2.º livro *De Partibus Animalium,* c. 7, que o sono é induzido pela evaporação e obstrução das vias por onde passam os espíritos animais. Com efeito, os argumentos sobre este assunto não são difíceis de compreender. Em primeiro lugar, porque alguns alimentos e bebidas, como a alface, a erva buglossa [língua-de-vaca], a flor de lótus ninfeácea, a amêndoa doce, as tâmaras, a mandrágora, a papoila, o leite, o vinho e outras semelhantes que denominamos somníferas, transportam para cima a maior parte do vapor e irrigam o cérebro com suas emanações húmidas e leves. Em segundo lugar, porque por esta razão as crianças e os fleumáticos são mais sonolentos do que os idosos **[P. 23]** e os melancólicos, dado que naqueles abunda o vapor húmido e nestes a secura. Em terceiro lugar, porque muitas pessoas passam as noites sem dormir devido à privação de alimentos e, pelo contrário, facilmente adormecem após uma refeição; isto, porém, não nega a privação de alimentos, uma vez que a abundância de alimentos fornece mais vapores. No entanto, não nos parece que tenhamos de recusar que concorram juntamente para entorpecer a revocação dos espíritos para o cérebro: se, de facto, a comunicação apenas se obtém por ação de ocultamento dos seus canais, o sono não chegará tão suavemente, mas como que forçado, obstruindo as portas do sentido comum, e forçando as passagens concedidas aos espíritos para, a seu modo, saírem impetuosamente. Mas para que entendas como esta revocação é possível, nota que, por ação das forças centrífugas e convergentes, os espíritos vitais distribuem-se a partir do coração, e os espíritos animais a partir do cérebro (de outra forma não seguiriam em todas as direções como convém, antes seriam impelidos diretamente para a frente; com efeito, a leveza estimula os que sobem), porque, como é evidente, a virtude expultriz emite a partir do coração e do cérebro os mencionados espíritos que se encarregam das funções vitais e naturais e, de modo semelhante, a virtude de atração implantada nos membros do corpo e nos sentidos atrai a si os mesmos espíritos; de modo que o coração, se for necessário, impulsionado por uma força atrativa junta de novo a si os espíritos que espalhara pelos membros, como acontece nas situações de pânico e de desfalecimento: daí o tremor dos membros e a cor pálida da boca, que se deve, sem dúvida, à perda de calor nas partes externas do corpo e por ter cessado no coração a função do transporte dos espíritos. Seguramente desta forma, a virtude atrativa, que reside no cérebro para atrair o sono, pode chamar a si os espíritos animais, ou retê-los consigo, por instinto natural. E assim, não parece ser motivo que leve ao sono apenas a obstrução dos canais, mas também a detenção ou a recondução dos espíritos. Estabelecem dupla causa do sono, entre outros,

Defende-se a opinião de Aristóteles. As coisas que induzem ao sono.

Razão por que entramos facilmente no sono pelo alimento.

constituit praeter alios Fracastorius l. 2. *De Intellect*. Alensis quoque 2. p., q. 89. memb. 3. inter alias somni causas numerat reuocationem caloris, siue spirituum a Gal. positam.

Sol. argum.

Argumenta uero, quae meatuum obturationem a causis somnum in ducentibus omnino remouere uidebantur, facilem habent explicatum. Ad primum dicendum ea, quae animam colligunt, et a sensuum distractione abducunt, qualia sunt, quae in argumento recensentur, magnopere somnum iuuare, quia applicatio sensuum remissa, et ad pauca se porrigens, ut minori conatu spiritus euocat, ita facilius patitur eos intus reuocari, detineriue, et uias, quibus spiritus foras traiiciunt, occludi.

Ad secundum, si uentriculus, et aliae partes, e quibus uapores in cerebrum feruntur, ita inanes sint, ut nihil omnino exhalent peruigilium dari, non soporem. Pleno autem stomacho interdum non capi somnum, etsi opportuna hora captetur, quia subsunt impedimenta, quae uel in uentriculo euaporationem, uel in cerebro uaporum concretionem inhibent.

Ad tertium, si natura animantium uitam ex alimenti haustu dependentem fecit, quid mirum si eandem ex alimenti euaporatione dependere uoluerit? praesertim cum talis euaporatio post haustum cibum, nisi quid obstet, necessario consequatur.

De uirtute rectrice commentatoris.

Quod autem ultimo praedicat Commentator de sua illa uirtute rectrice commentitium est, si aliam ad spiritus administrandos facultatem ponat (ut re uera ponit) praeter attrahendi et expellendi uires, quas diximus. Sed hac de re 1. *De Ortu, et Interitu* plura.

Fracastoro[60], no 2.º livro *Turrius sive De Intellectione Dialogus*, e também Alexandre de Hales, *Summa Vniversae Theologiae*, parte 2, q. 89, memb. 3, o qual, entre outras, enumera como causas do sono a revocação do calor ou dos espíritos, que tinha sido instituída por Galeno.

Explicação dos argumentos.

Mas os argumentos que parecem afastar completamente a obstrução dos canais, das causas que levam ao sono, são de fácil explicação. Ao primeiro argumento, devemos dizer: as coisas que se ajuntam na alma e se desviam da preocupação dos sentidos, tal como as que são referidas no argumento, ajudam muito ao sono; porque a aplicação dos sentidos é frouxa e estende-se a poucas coisas, de modo que evoque os espíritos com menor esforço, permitindo assim mais facilmente chamá-los para dentro e guardá-los, e encerrar as vias por onde os espíritos são lançados para fora.

Ao segundo argumento, dizemos: se o ventrículo e as outras partes, a partir dos quais os vapores são levados ao cérebro, estiverem de tal modo vazios que não exalem vapor algum, não se dorme durante toda a noite. Na verdade, algumas vezes, com o estômago cheio não se alcança o sono ainda que no tempo oportuno ele se alcance, porque subsistem os obstáculos impeditivos quer da evaporação no ventrículo quer da condensação dos vapores no cérebro.

Ao terceiro argumento, dizemos: se a natureza estabeleceu que a vida dos animais dependa da ingestão dos alimentos, será de admirar que tenha querido fazê-la depender da evaporação dos alimentos? — Especialmente, quando a evaporação, a menos que algo obste, necessariamente resulta da ingestão dos alimentos.

Da «virtude diretora» segundo o Comentador.

E, por fim, o que o Comentador proclama acerca da sua «virtude diretora», não passa duma ficção quando ele coloca uma outra faculdade para gerir os espíritos (e de facto coloca), para além das forças de atração e de expulsão, uma outra faculdade com função governativa, tal como nós já referimos. Podes ver mais coisas sobre esta matéria no livro 1.º *De Ortu et Interitu*.

[60] Jerónimo Fracastoro (Girolamo Fracastoro ou Hieronymus Fracastorius) (1478-1553), médico, matemático, geógrafo e poeta italiano.

[P. 24]

CAPVT III

FINALIS CAVSA SOMNI, EIVSQVE MVLTIPLEX VTILITAS, SI MODERATVS SIT; INCOMMODA, SI IMMODERATVS

Somni encomia ex Tertullian.

Egimus de causis somnum inducentibus, proximum est de eius fine disseramus. Finis, ob quem natura somnum instituit, sunt commoda, quae illius beneficio animalibus obueniunt. Haec quam multa sint summatim complexus est Tertullianus in suo libro *De Anima* cap. 43, hisce uerbis: «Somnus est recreator corporum, redintegrator uirium, probator ualetudinum, pacator operum, medicus laborum, cui legitime fruendo dies cedit, nox legem facit, auferens rerum etiam colorem.»

Nimirum dum somni tempore sensus externi uacationem quandam, feriarum uice, impetrant; collecta ad internas functiones anima, et auocato intus calore uis cerebri animalium spirituum dispendia resarcit; uitalis potentia in laeuo cordis sinu spiritus uitales exactius elaborat; facultas naturalis in alimenti decoctionem impensius incumbit, ceteraque suarum partium munia expeditius absoluit.

Vicissitudo iucunda.

Immodicae uigiliae incommoda.

Vtique somni et uigiliae reciprocatione, uitae, salutique animantium mirifice natura consuluit. Non solum quia istaec uicissitudo, ut in ceteris fere naturae rebus, iucunda est, ut Tertullianus in lib. *De Pallio*, et Seneca in lib. *De Tranquillitate Vitae* cap. 15. luculente ostendunt, sed quia eius beneficio apta corporis constitutio seruatur, uiresque instaurantur et reficiuntur; debent tamen haec duo per alternas uices mutuo attemperari. Namque inprimis uigilia, si modum excedit magnam affert corpori noxam, ut probat experientia, docetque Hippocrates lib. 2. *Aphor*. 3. quandoquidem immodicae uigiliae, et intempestiuae lucubrationes spiritus exhauriunt, comsumpto uitali succo maciem inuehunt, cruditates pariunt, uires labefactant, sensuum functiones debilitant, ac nonnunquam etiam nimia siccitate delirium et insaniam, et denique mortem afferunt. Qua de re consulendus Galenus comm. 2. ad primum *Porrhetici* text. 29. et lib. 7. Aphor. com. 18. et lib. 7. *Meth. Med.* et 3. *De Sanitate Tuenda*.

[P. 24]

CAPÍTULO III

A CAUSA FINAL DO SONO, SUA MÚLTIPLA UTILIDADE QUANDO É MODERADO, E SEUS INCONVENIENTES QUANDO É EXCESSIVO

Tratámos das causas que nos induzem ao sono; a seguir vamos dissertar sobre o seu fim. O fim para o qual a natureza instituiu o sono são as vantagens que, graças a ele, sobrevêm aos animais. Estas, muito embora numerosas, estão compreendidas sumariamente por Tertuliano no seu livro *De Anima*, c. 43, com estas palavras: «O sono é o restaurador dos corpos, o renovador das forças, o certificador da boa saúde, o regulador da atividade, o médico das mazelas do trabalho; ao qual o dia cede regularmente o seu lugar de fruição, e a noite dita as leis, retirando até a cor dos objetos.»[61]

Encómios ao sono, em Tertuliano.

Precisamente quando dormimos, os sentidos externos mantêm uma certa vacância durante esse período de férias: a alma, reduzida às suas funções internas e chamado o calor para o interior por meio da força do cérebro, repara as perdas dos espíritos animais; a potência vital, no lado esquerdo do coração, elabora com mais precisão os espíritos vitais; a faculdade natural entrega-se mais intensamente à digestão dos alimentos, e conclui com maior êxito as tarefas das outras partes.

A alternativa aprazível.

Sim, pela reciprocidade do sono e da vigília, a natureza cuida maravilhosamente da vida e da saúde dos animais. Não apenas porque, como em quase todas as coisas da natureza, esta mesma alternativa é aprazível, o que Tertuliano no livro *De Pallio*, e Séneca no livro *De Tranquillitate Vitae*, c. 25, claramente mostraram, mas também porque, graças a ela, se mantém ajustada a constituição do corpo e as forças são renovadas e restabelecidas. Mas estes dois estados devem mutuamente adaptar-se por alterações sucessivas. E quanto a isto consideremos em primeiro lugar a vigília: se ela ultrapassa a medida, traz grandes danos ao corpo, como prova a experiência e ensina Hipócrates no livro 2 dos *Aphorismos*, afor. 3[62], uma vez que as vigílias imoderadas e intempestivas esvaziam as lucubrações da mente, trazem a penúria devido ao consumo dos humores vitais, geram indigestões, debilitam o corpo, paralisam as funções dos sentidos, e ainda, devido à secura excessiva, por vezes causam o delírio, a loucura e, finalmente, a morte. Sobre este assunto podemos consultar Galeno em *In Hippocratis Porrhetici Librum Primum*, coment. 2.º, text. 29, em *Methodus Medendi vel de Morbis Curandis*, livro 7, e em *De Sanitate Tuenda*, livro 3.º

Os danos da vigília imoderada.

[61] N. T. PL 2,722-3.

[62] N. T. «Somnum, vigilia, utraque modum exedentia, malum.» (O sono e a vigília, ambos são maus, quando ultrapassam a medida.)

Immoderati et intempestiui somni detrimenta.

Similiter somnus nisi moderatus sit, et tempestiue adhibeatur, non parum officit ualetudini, ut monet Hippocrates 2. *Aphor*. 3. et Auerroes 6. *Colliget* cap. 4, laxat enim membra, calorem natiuum hebetat, grauat caput, stupidos, socordes, obliuiosos, ad uitia procliues reddit, atque ad subeundos labores, resque libero homine dignas suscipiendas, pigros, et inutiles. Maxime uero somnus immodicus indigna res est iis, qui se bonarum artium studiis dediderunt, tum quia non iacet in molli lecto [**P. 25**] sapientia; tum quia non decet sapientiae amatores meliorem uitae partem, quae in uigilia consistit, mortis imagine commutare, et uitam quae homini tam breuis contigit, breuiorem reddere.

Aristotelis uigiliae.

Praebuit certe uigilandi exemplum philosophis eorum princeps Aristoteles, qui, teste Laertio in eius uita, cum se adquiescendum componeret solitus erat aeneam sphaeram tenere in manu, pelui subiecta, eo consilio, ut cum dormientis manu excussum pondus in subditum uas aeneum decidisset, sono illius excitatus studium repeteret. Sed quid mirum fecisse id philosophum, cum simile quid passim obseruet Gruum Respublica, ut scripsit Plinius lib. 10. *Naturalis Historiae* cap. 23, et Plutarchus in libro *De Animalium Industria*? Dum enim ceterae capite subter alam condito quieti, somnoque indulgent, unaquaeque earum per uices nocturnis temporibus excubias agit lapillum pede sustinens, qui laxatus somno, et decidens indiligentiam coarguat.

Illud hic adiicimus cum salubris somni ratio multis constet rebus, nihil ad id tantopere curandum, quam ut temporis ratio habeatur. Est autem aptissimum somno tempus nocturnum propterea quod ipsum noctis silentium quietem aduocat, et circumfusi aeris frigiditate innatus calor facilius se se colligit, et ad interiora reuocat, cum somnus, ut Aristoteles cap. 3. huius libri asserit, antiperistasis quaedam sit naturae conueniens.

Somnus antiperistasis quaedam.

Nec inscite Naso poeta lib. *Metamorphoseon* 11. regiam Somno aedificauit prope Cimmerios, quorum regioni fingitur nox atra perpetuo incubare; referente Tullio 4. *Tuscul. Quaestionum*, et Strabone lib. 1. *Geographiae*. Itaque recte Seneca lib. 22. *Epist.,* epistola 123, eos reprehendit qui ut quidam in eadem urbe Antipodes noctes uigilant, dies dormiunt, quos appellat lychnobios, id est lucernarios, aitque eiusmodi homines contra naturam uiuere. Quod factitasse Heliogabalum Romanorum Imperatorem testatur Lampridius in eius uita.

Lucifugae, et Lucernariam uitam ducentes.

De modo semelhante, o sono, se não for moderado e utilizado oportunamente, é muito prejudicial à saúde, como adverte Hipócrates em *Aphorismos*, livro 2, afor. 3, e Averróis em *Colliget,* livro 6.º, c. 5[63]: na verdade, ele enfraquece os membros, diminui o calor inato, provoca dores de cabeça, torna as pessoas estultas, apáticas, desmemoriadas, propensas a vícios, e fazem-nos passar por trabalhos e coisas dignas dum homem livre, empreendidas por preguiçosos e inúteis. Mas o sono excessivo é coisa indigna principalmente para quem se dedica ao estudo das artes liberais, não só porque a sabedoria não se deita [**P. 25**] em leito mole, mas também porque os amantes da sabedoria não devem trocar a melhor parte da vida, que consiste na vigília, pela imagem da morte, e tornar mais breve a vida, que tão curta ao homem coube em sorte.

As vigílias de Aristóteles.

Pelo menos Aristóteles, o príncipe dos filósofos, deu a todos eles o exemplo do vigilante, como narra Laércio na sua biografia, o qual, quando se dispunha a repousar, costumava segurar na mão uma esfera de bronze, colocado ao pé duma bacia, para que, caso adormecesse, o peso saído da mão caísse no vaso de bronze e assim, despertado do sono, retomasse o estudo. Mas, porque admirar tal feito do Filósofo, quando algo totalmente semelhante podemos observar na República dos Grous, como escreveu Plínio no livro 10.º da *Historia Naturalis*, c. 23, e Plutarco no livro *De Animalium Industria*? Efetivamente, enquanto todas as outras aves, com a cabeça escondida debaixo da asa, imóveis se deixam tomar pelo sono, cada uma delas, na sua vez, fazia de sentinela durante a noite segurando nas garras um seixo: o relaxamento pelo sono e a queda da pequena pedra denunciavam a negligência.

O sono é uma antiperístase.

Acrescentamos isto: conquanto a causa do sono salutar assente em muitos fatores, nenhum toma melhor o seu cuidado que a existência duma razão de tempo. De facto, o tempo noturno é o mais apropriado para o sono, porque o próprio silêncio da noite convida ao repouso e, devido à circulação do ar provocada pelo frio, mais facilmente o calor inato se reúne e retorna às partes interiores, ao mesmo tempo que o sono, como afirma Aristóteles no 3.º capítulo deste livro, por uma certa antiperístase, se coloca em sintonia com a natureza. Com muito engenho e arte o poeta Nasão, na sua obra das *Metamorfoses,* livro 11, construiu um palácio para o deus Sono junto dos povos Cimérios, sobre cuja região se imaginava que a noite escura se mantinha estendida perpetuamente; tal como referem Túlio Cícero, nas *Tusculanae Quaestionum*, 4, e Estrabão no livro 1 da *Geografia*. Assim pois, Séneca, no livro 22 das *Cartas*, carta 123, repreendeu com razão aqueles que, como os habitantes da cidade dos Antípodas, faziam da noite dia e do dia noite, a quem chamava «licnóbios», isto é, lucernários, e dizia que esses homens

Os que levam vida noturna de lucífuga.

[63] N. T. no texto, «cap. 4».

CAPVT IV

QVOD SOMNVS OMNIBVS ANIMALIBVS COMPETAT ET NVM AB EO, AN A VIGILIA VITAM AVSPICEMVR

Conuenire autem somnum omnibus animantibus persuadet tum communis eius necessitas, tum authoritas philosophi hoc in lib. c. 2. et 4. *De Hist. Anim.* c. 10. idem asserit. Ac de aquatilibus id confirmat Plinius lib. 10. *Natur. Historiae* cap. 75. quia ipsa etiam quiete cernuntur placida, seu soporata, neque aliud, quam caudas mouentia, et ad tumultum aliquem expauentia[25]. De thynnis id confidentius affirmatur, quia iuxta ripas [**P. 26**] dormiunt; itemque de balenis, et delphinis, qui stertentes etiam audiuntur. Scribit Plutarchus in lib. *De Animalium Industria*, cum delphinus sine motu esse non ualeat; (est enim, inquit, illi idem uitae, motusque finis) ubi somno indulgere uult, subleuare in summam aquam se se, ac supinum corpus demittere per maris alta, aestuque deferri, tantisper dum in uada impingat, ubi excusso somno, ronchoque edito ad summum rursus meat, ac pronus labitur motu ad quietem mirifice composito.

Porro docet Aristoteles libr. 5. *De Generat. Animalium* cap. 1. hominem primae aetatis ingressu plusquam ceteros animantes somno deditum esse. Nanque intra parentis uiscera, totum fere tempus dormiendo consumit: similiterque a principio, cum in lucem prodiit partem maiorem temporis ita degit. Cuius rei causam esse ait, quia imperfectissimus omnium perfectorum partium exoritur, et incremento partis superioris exuperat, atque adeo uaporibus in capite affluit. Habet autem pro magnitudine sui corporis maius cerebrum, quam caetera animatia ut liberius et absolutius in eo perficiantur internorum sensuum operationes, quae ad intelligendi munus obeundum necessariae sunt, ut alibi disseruimus.

Homini pro ratione sui corporis inest maius celebrum, quam ceteris animantibus.

---

[25] Caelius lib. 20. c. 7.

viviam contra a natureza. O imperador romano Heliogábalo fazia isto amiúde, como refere Lamprídio na sua biografia.[64]

CAPÍTULO IV

QUE O SONO É PRÓPRIO DE TODOS OS ANIMAIS; E SE É POR ELE OU PELA VIGÍLIA QUE NÓS COMANDAMOS A VIDA

Prova-se por outro lado que o sono convém a todos os animais tanto pela sua pela sua necessidade comum como pela autoridade do Filósofo, o qual afirmam isto mesmo, no 2.º capítulo deste livro e no 4.º livro *De Historia Animalium*, c. 10. E Plínio, no 10.º livro da *Naturalis Historiae*, diz o mesmo a propósito dos peixes, uma vez que também podem ser observados serenos ou adormecidos tranquilamente, apenas abanando as caudas e estremecendo perante qualquer agitação[65]. Isto é afirmado com maior confiança em relação aos atuns, pois eles dormem [**P. 26**] perto das margens, e o mesmo em relação às baleias e aos golfinhos, os quais também ouvem quando dormem profundamente. Plutarco escreveu no seu livro *De Animalium Industria* que, como o golfinho não pode viver sem movimento («na verdade», diz, «para ele, o mesmo é morrer e parar»), quando quer entregar-se ao sono, ergue-se à superfície da água e lança-se deitado de costas para o alto mar, e entretanto, levado pelo calor atinge o fundo do mar, onde sacode o sono e, soltando um guincho, novamente nada para cima e, em repouso, desliza inclinado para a frente num movimento maravilhosamente concertado.

Por outro lado, Aristóteles ensina no 5.º livro *De Generatione Animalium*, c. 1, que o homem, no início da primeira idade, é mais dado ao sono do que os outros seres animados. Com efeito, ele passa praticamente todo o tempo a dormir no ventre da mãe, e igualmente desde o princípio do seu nascimento, ele vive a maior parte do tempo desta maneira. E a razão disso é que, diz ele, o mais imperfeito de todos tira a sua origem das partes mais perfeitas e excede-se pelo crescimento da parte superior, e precisamente (neste caso) pelos vapores que abundam no cérebro. Ora o homem, devido ao tamanho do seu corpo, possui um cérebro maior que o dos outros animais, a fim de que, nele, as operações dos sentidos internos, necessárias para empreenderem as funções intelectivas, trabalhem com maior espontaneidade e precisão, como explicámos noutro lugar.

Por razão do seu corpo o homem possui um cérebro maior do que o dos outros animais.

[64] N. T. Cf. *Historia Augusta, Scriptores VI,* Aelius Lampridius , Vita Antonini Heliogabali.

[65] Célio de Rovigo (Caelius Rhodiginus), *Lectionum Antiquarum*, livro 20, c. 7. N. T. Também chamado Lodovico Richieri (1469-1525), escritor veneziano, professor de grego e latim.

Quaeri solet utrumne homines a somno, an potius a uigilia uitam ordiantur. Quod a somno, argumentum est, quia natura non nisi gradatim, ac per medium ab uno extremo ad aliud peruenire consueuit: somnus autem uiuendi, ac non uiuendi interliminium est, ita ut qui dormit neque omnino uiuere, neque non uiuere uideatur: siquidem uiuitur potissimum uigilia propter sensum. Huic dubitationi occurrendum est, cum non dicatur proprie somnus, nisi a quo quis expergisci potest, ut Aristoteles loco, quem paulo ante indicauimus, et hoc in lib. cap. 1. docet. et infantes intra matrum uiscera primis diebus propter humiditatis affluentiam, organi imperfectionem, sensuumque hebetudinem, expergisci nequeant, non dici eos proprie tunc dormire, proindeque hominis uitam nec a uigilia, nec a somno proprie accepto inchoari, sed a torpore illo, per quem ad uigiliam quasi per medium transit.

Humiditas ignauiam inducit.

CAPVT V

NON FVISSE A STATV INNOCENTIAE ABLEGANDVM SOMNVM

Illud scitu dignum, *an Adamus, eiusque posteri in statu innocentiae somnum capturi essent*. Nonnulli, quorum meminit D. Thomas in 2. d. 19. q. 1. ar. 3. negant: quibus ea ratio adstipulatur, quod somnus docente Arist. hoc in lib. cap. 2. institutus a natura sit, ad quietem uiriumque reparationem, homines [**P. 27**] autem felici illo statu nec laborem, nec dispendia ulla sensissent[26]. Nec obstat quod sacrae paginae auctoritas *Geneseos* 2. asserit immissum fuisse Adamo soporem, cum ab eius latere diuulsa est costa ad corpus Euae exaedificandum. Non inquam, obstat, quia sopor ille Ecfrasis potius fuit, quam somnus, ut affirmat D. Augustinus 5. *De Genesi* cap. 15. Quod ex eo etiam planum uidetur, quia tunc Adamus secretiore caelestis numinis afflatu incarnationis mysteria cognouit. Quod utique significauit illis uerbis, «Hoc nunc os de ossibus meis»; sic enim ea interpretatus est D. Paulus *Ad Epheseos* 5. cum dixit: «sacramentum hoc magnum est,» etc.

Genes.

D. August.

[26] In eamque partem magis inclinat Alensis 2. p. q. 89. memb. 3.

É costume perguntar: *os homens começam a sua vida pelo sono, ou pela vigília?* Se pelo sono, o argumento é este: porque a natureza não costuma chegar dum extremo ao outro senão gradualmente e por um motivo. O sono, porém, está na linha que separa o viver do não viver, de modo que não parece absolutamente que a pessoa adormecida esteja ou não esteja viva, visto que, graças aos sentidos, vivemos de preferência no estado de vigília. Ocorre-nos aqui a dúvida: «se apenas podemos atribuir propriamente sono a quem pode ser acordado», como pouco antes nós indicámos em lugar de Aristóteles e que ele próprio ensina no capítulo 1.º deste livro, e que as crianças, nos primeiros tempos dentro do ventre materno, por causa da abundância de humidade, da imperfeição dos órgãos e do embotamento dos sentidos, não podem ser despertadas; e então não podemos dizer com propriedade que elas dormem. Por conseguinte, a vida do homem não começa nem pela vigília nem pelo sono propriamente dito, mas por aquele torpor por meio do qual ele passa ao estado de vigília.

A humidade induz à inação.

CAPÍTULO V

O SONO NÃO DEVE TER SIDO BANIDO NO ESTADO DE INOCÊNCIA

É conveniente saber *se Adão e os seus descendentes, no estado de inocência, teriam sido tomados pelo sono*. S. Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, 2, d. 19, q. 1, a. 3, menciona alguns autores que negam tal hipótese, e concorda com eles pela seguinte razão: porque o sono, como ensina Aristóteles no 2.º capítulo deste livro, foi instituído pela natureza para repouso e reparação das forças; mas os homens, [**P. 27**] naquele estado de felicidade, não sentiam fadiga nem quaisquer outras perdas[66]. Nem pode constituir obstáculo a autoridade da sagrada página do *Génesis*, c. 2, 21-22, que afirma ter sido enviado a Adão um sono profundo, quando lhe foi retirada do tronco uma costela para modelar o corpo de Eva. E digo que não obsta, porque aquele sono profundo foi mais êxtase do que sono, como afirma S. Agostinho no 5.º livro do *De Genesi*, c. 15. Isto também nos parece evidente porque, nesse momento, Adão tomou conhecimento do segredo celeste do mistério da Incarnação, por inspiração divina. O que ele deu a entender sobretudo naquelas palavras: «Esta é, realmente, osso dos meus ossos.»[67] E foi desta forma que S. Paulo as interpretou na *Carta aos Efésios* 5, 32, ao dizer: «Grande é este mistério, etc.»

Génesis.

S. Agostinho.

[66] Inclina-se mais para esta opinião Alexandre de Hales, *Summa Theologiae*, 2.ª p., q. 89, memb. 3.

[67] N. T. *Génesis* 2, 23.

Verum D. Thomas loco citato probabilius censet, et in 1. p. quaest. 94. art. 4. et quaest. 93. art. 2. diserte affirmat et quidem merito, etiam in statu innocentiae fuisse dandum somno locum, non ei, qui ex lassitudine, aut morbo oriretur: is enim defectum argueret, sed quem duntaxat pura, et suauis alimenti uaporatio alliceret[27]. Est enim haec genuina, et naturalis affectio ad totius animantis perfectionem attinens. Itaque licet somnus in nostra hac mortali uita comparetur, obseruiatque ad uirium iacturam resarciendam; in illa tamen felicitate, in qua homines multis diuinis muneribus supra naturae conditionem fruerentur, ad solam oblectationem et sinceram uoluptatem obdormiscerent, cum uellent. Nec concreti uaporis colluuio caput degrauaret, sed moderata purioris halitus copia ad quietem, hoc est, ad externarum functionum cessationem ineundam blande inuitaret, ac deliniret. Igitur sopor ille primi parentis re uera somnus fuit, ut est communis Patrum, aliorumque auctorum interpretatio. Vnde et D. Thomas ex eo loco *Geneseos* colligit 1. p. quaest. 97. art. 2. Adamum in statu innocentiae dormiisse: idque indicant uerba illa, immisit Deus soporem. Vbi uox Hebraea, «tardemah», non quemlibet somnum, sed grauem significat: pro qua uertit Aquila «κατὰ ὁράν», quasi totius uigiliae lapsum, Symmachus «μαρόν» id est, profundum somnum. Fuit tamen is somnus a Deo iniectus: et quia in eo mens Adami supra naturae consuetudinem, modumque ad diuinorum mysteriorum contemplationem euecta est, Ecstasis simul fuit.

Cuiusmodi fuerit sopor Adami.

CAPVT VI

QVOMODO ANIMAL EXPERGISCATVR ET A SOMNO CESSET

De expergefactione spontanea.

Dupliciter cessat animal a somno. Videlicet aut sponte sua, tuncque proprie dicitur expergisci: aut aliena uis et interpellatione. Prior cessatio tunc datur, ut explicat Themistius hoc loco capit. 23 suae *Paraphrasis* ex **[P. 28]** doctrina Aristotelis in extremo huius libri cap. cum primum absoluta et profligata concoctio est, cumque intimus calor, qui ambientis frigoris

[27] Idem probat Tertullianusin lib. *De An* c. 43.

Na verdade, S. Tomás de Aquino, no lugar citado, considera que esta interpretação é a mais provável, e na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 94, a. 4, e q. 93, a. 1, afirma expressamente, e com razão, que também no estado de inocência teria sido dado um tempo para o sono, não para o sono que nasce da fadiga ou da doença, este certamente denunciaria imperfeição, mas para o sono conciliado apenas pela evaporação pura e suave dos alimentos[68]. Efetivamente, esta é a disposição genuína e natural concernente à perfeição de todo o animal. E assim, embora o sono, nesta nossa vida mortal, se apreste e sirva para reparar os danos sofridos pelo desgaste das forças; porém, naquela vida feliz em que os homens, pelo seu estado sobrenatural, disfrutavam de todos os dons divinos, eles só dormiam, quando bem lhes aprouvesse, por mero deleite e puro contentamento. A mistura dos vapores condensados não lhes sobrecarregava a cabeça, mas uma quantidade moderada de ar puro convidava-os e seduzia--os agradavelmente para o repouso, isto é, para encetarem a interrupção das funções externas. Portanto, aquele sono profundo do nosso primeiro progenitor foi realmente um sono, de tal sorte que esta é a interpretação unânime dos Santos Padres e de outros autores. S. Tomás de Aquino infere, a partir desse lugar do Génesis (2, 21), na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 97, a. 2, que Adão dormia no estado de inocência, e é isto que indicam as palavras: «Deus enviou um sono profundo.» Aqui, o termo hebreu «ardemah» não significa um sono qualquer, mas um «sono pesado»; o que Áquila[69] traduz por «κατὰ ὁράν’» como que uma «falta de vigília total», e Símaco[70], por «μαρόν», isto é, um «sono profundo». Todavia este sono foi enviado por Deus, e porque, nele, o espírito de Adão foi elevado acima do estado habitual da natureza a fim de contemplar os mistérios divinos, tal sono foi ao mesmo tempo um êxtase.

De que modo foi o sono de Adão.

CAPÍTULO VI

DE QUE MANEIRA OS ANIMAIS ACORDAM E INTERROMPEM O SONO

Um animal interrompe o sono duplamente, a saber: por si mesmo, e então diz-se propriamente que está acordado, ou por uma força e interrupção alheias. A primeira interrupção dá-se, como Temístio explica no c. 23 da *Paraphrasis* seguindo [**P. 28**] a doutrina de Aristóteles no último capítulo deste livro, quando pela primeira vez a digestão está perfeitamente concluída; e quando

O despertar espontâneo.

[68] Opinião idêntica tem Tertuliano no livro *De Anima*, c. 43.

[69] N. T. A versão de Áquila (130-150) manteve o padrão de pensamento e as estruturas da linguagem hebraicas.

[70] N. T. A revisão de Símaco (185-200) preocupou-se mais com o sentido da tradução do que com a exatidão textual.

metu in angustum se contulerat, tandem uictis difficultatibus, et superior factus e latebra emicat, quod non ante accidit, quam sanguinem faeculentum, et turbidum a puro discreuerit, est enim tenuissimus, qui in caput mittitur, admodum uero crassus, qui inferioribus partibus mandatur. Igitur quandiu sanguis ex cibo indiscretus est, sopor infusus durat, nec ante cessat, quam sincerus ad superas partes, ad inferiores autem crassior euadat, quod cum factum est, animalia, quasi ouere, quod cibis afferebatur, depulso, excitantur et uellicantur e somno.

Itaque huius sententiae summa est, tunc expergisci animal cum decoctio ui naturalis caloris, qui se ad id colligerat, peracta est, tunc enim calor et spiritus robustiores effecti ad externa organa diffunduntur. Quod intelligendum est de celebri, et maxime naturae conuenienti expergefactione, ut aduertit hoc loco Buridanus q. 6. Contingit enim non raro expergisci animal etiam sponte sua ob alias causas ante peractam coctionem immo et interdum, cum non praecessit propria alimenti decoctio, ut cum excitatus fuit uapor ex recrementiciis humoribus, qui uentriculo insidebant. Verum enimuero uniuersalior et communis causa, ob quam expergiscuntur animatia, est, quia panduntur meatus, per quos spiritus animales transmeant, panduntur autem ordinarie, si animal recte, ac probe se habeat, postquam uapores, qui eos occludebant, calore cerebri consumpti sunt.

Quod uero attinet ad eam cessationem a somno, quae exterius procuratur, ut cum quis alium clamando excitat, dubitarit quis quonam pacto id fieri possit. Nec enim qui ita somnum rumpit aliter excitatur, quam clamoris perceptione, non apparet autem quomodo clamorem percipiat, cum audiendi officina distituta sit influxu cerebri, et spiritibus, quorum ministerio sensiones perficiuntur. Respondemus tamen cum Buridano, Thoma a Vega in suis commentariis super tertium Galeni *De Locis Affectis*, et Vallesio lib. 4 *Controuers. Medicarum et Philosophicarum*,

o calor inato que se havia retraído com receio do frio envolvente, por fim, vencidos os obstáculos e tornado mais forte, irrompe do refúgio. Tudo isto não acontecia antes, pois o sangue denso e turvo não era tão puro como o sangue fino que afluía à cabeça, mas era muito espesso e, por conseguinte, fluía para as partes inferiores. Em suma, enquanto o sangue permanecer indistinto dos alimentos, o sono profundo permanecerá, e não cessará antes que o sangue puro suba às partes superiores e o sangue espesso desça às inferiores. Quando tal acontece, os animais, descarregado o fardo induzido pelos alimentos, acordam e começam a movimentar-se.

Eis pois o essencial desta opinião: *os animais despertam quando a decocção está feita graças à ação natural do calor recolhido*; então, efetivamente, o calor e os espíritos, tornados mais robustos, atingem os órgãos exteriores. O que deve ser entendido acerca do despertar frequente e extremamente conveniente para a natureza, como nota Buridano[71] na 6.ª questão sobre este livro: na verdade acontece que, não raras vezes, os animais, antes de concluída a digestão, também acordam espontaneamente por outras razões; e até, algumas vezes, quando a decocção adequada dos alimentos não precede o despertar, como quando este tenha sido provocado pelo vapor proveniente dos resíduos líquidos instalados no ventre. Mas, seguramente, a causa mais geral e comum, pela qual os seres vivos despertam, é porque os canais se abrem por onde passam os espíritos animais; mas habitualmente eles abrem-se, se porventura os animais estiverem no seu estado normal, depois de os vapores que os bloqueiam tiverem sido consumidos pelo calor do cérebro.

No que diz respeito à interrupção do sono provocada do exterior, como quando uma pessoa acorda outra gritando, há quem duvide como isso possa ser feito. Certamente, aquele que desta forma interrompe o sono não pode ser acordado de outra maneira que através da perceção do grito; porém não fica claro como é que ele ouve o grito, uma vez que carece da atividade auditiva proveniente da influência do cérebro e dos espíritos, por cujo ministério os sentidos atuam. Respondemos com Buridano, Tomás da Veiga[72], nos seus comentários ao 3.º livro do *De Locis Affectis* de Galeno, e no 4.º livro da *Controuersia Medicarum et Philosophicarum* de Vallés[73], e no 2.º livro do *De*

[71] N. T. João Buridano (Iohannes Buridanus) (1295-1358), filósofo e comentador de Aristóteles. Reitor da Universidade de Paris.

[72] N. T. Tomás Rodrigues da Veiga, eborense (Thomae Roderici a Veiga) (1513-1579), médico e filósofo.

[73] N. T. Francisco Vallés, o *Divino Vallés* (1524-1592), médico de Filipe II, professor de medicina na Universidade de Alcalá de Henares. O melhor exemplo do médico renascentista em Espanha.

et Fracastorio lib. 2 *De Intellectione*, instrumenta externorum sensuum in dormientibus non omnino priuari influxu cerebri, nec ita deseri a spiritibus animalibus, ut non eis aliqui suppetant, quorum opera saltem uehementia sensibilia percipere ualeant. Itaque cum quis dormientem inclamat, anima appulsu soni et auditoriae imaginis stimulata ad audiendi actum concurrit, sonumque dignoscit primo quidem obscure, et quasi per umbram, mox clarius ac distinctius, subindeque expultrici ui conatum faciens maiorem immittit spirituum copiam quorum irruptione sensus communis aditus, uiaeque ad sensoria, pariter referantur, atque ita qui antea consopitus erat, euigilat. Sunt tamen nonnulli qui aegre a somno excitari consueuerunt, ita ut etiam pulsati uix sibi reddantur, cuius rei causa est quia pauciores, [**P. 29**] uel hebetiores spiritus in organis sensuum retinent, aut obstructiores habent meatus.

CAPVT VII

DE IIS QVI DORMIENTES OBAMBVLANT[28]

Circa eos uero, qui sopore affecti e lecto surgunt, et huc illuc oberrant, quaeret aliquis num simpliciter experrecti dici debeant, an dormientes. Cum enim sui compotes non sint, dormire utique uidentur. E contrario tamen quod non dormiant suadet ea ratio: quia si ii uirtuti motrici musculis insidenti, animales spiritus e cerebro communicant ad membrorum motum exercendum: cur non etiam eosdem spiritus organis sensuum impertient ad sua obiecta dignoscenda? Atque ita uersabuntur per id tempus sensus externi in opere, et uigilia.

Explicatio propositae difficultatis.

Huiusce controuersiae dilutio haec sit: cum ad somnum requiratur omnium sensuum ligatio, et ad uigiliam sufficiat uel unius solutio, ut a nobis ante declaratum fuit, censendum erit iis, qui praedicto modo e lecto surgunt non simpliciter in esse somnum, sed modum quendam somni imperfectum, et quasi dimitiatum, quandoquidem non est negandum eos tactu, etsi obscuro, uti, dum terram pulsant, dum se uestiunt, dum, fores pandunt, dum arma corripiunt aliaque faciunt eiusmodi quae

[28] De c. his Ar. hoc in lib. c. 2, et 5. *De Genera. An.* c. 1, Caelius lib. 16.33.

Intellectione de Fracastoro[74]: quando dormimos, os instrumentos dos sentidos externos não ficam absolutamente privados da influência do cérebro, nem de tal forma abandonados pelos espíritos animais, que alguns não estejam à sua disposição de modo a, pelo menos, poderem percecionar os estímulos sensoriais mais fortes. E assim quando alguém chama em alta voz quem está dormindo, à alma deste, incitada pelo som e estimulada pela imagem auditiva, acorre a ação auditiva e distingue o som, no princípio ainda vagamente, como se fosse uma sombra, depois mais claro e distinto e, em seguida, num golpe de grande esforço da sua potência ejetora, arremessa um lote abundante de espíritos, semeando-os de novo nas portas do sentido comum e nas vias de acesso aos órgãos dos sentidos; e desta maneira desperta do sono aquele que antes dormia. No entanto, há pessoas que se habituaram penosamente a despertar do sono, até quando estimuladas dificilmente voltam a si, por esta razão: porque elas conservam os espíritos nos órgãos dos sentidos em menor número, [**P. 29**] ou mais enfraquecidos, ou ainda porque têm os canais mais obstruídos.

CAPÍTULO VII

DOS QUE CAMINHAM ENQUANTO DORMEM [:OS SONÂMBULOS][75]

Acerca das pessoas que, afetadas pelo sono profundo, se levantam da cama e vagueiam por aqui e por ali, há quem pergunte *se devemos dizer simplesmente que estão acordadas ou antes que estão a dormir*. Como elas não são donas de si próprias, parece sobretudo que dormem. Porém esta razão mostra-nos que, pelo contrário, elas não dormem, a saber: porque se estas, pela força motriz que habita nos seus músculos, repartem os espíritos animais, a partir do cérebro a fim de executarem os movimentos dos seus membros; por que razão os mesmos espíritos não se repartem também pelos órgãos dos sentidos para que distingam os seus objetos? E é desta forma que os sentidos externos se ocupam ao mesmo tempo no trabalho e na vigilância.

Explicação da dificuldade proposta.

Eis o esclarecimento desta controvérsia: como para o sono se requer a ligação de todos os sentidos, e que para a vigília, como antes dissemos, é suficiente a desagregação de um deles, devemos considerar aqueles animais que, segundo o modo acima escolhido, não estão inteiramente tomados pelo sono, mas sim por uma certa espécie imperfeita de sono, um por assim dizer meio-sono; visto que não se lhes deve negar o tato, ainda que débil, como quando calcam o chão,

[74] N. T. Jerónimo Fracastoro (Hieronymus Fracastorus: 1478-1553), médico italiano, colega de Copérnico na Universidade de Pádua.

[75] Cf. Aristóteles neste livro, c. 2; e no 5.º livro *De Generatione Animalium*, c. 1; Célio de Rovigo, *Lectionum Antiquarum*, livro.16, c. 33.

non si ne aliquea tactilium perceptione exhibentur. Neque refert quod interim sui compotes non sint, ad usum nanque rationis requiritur internorum sensuumm solutio, quae tamen non arguitur ex eo, quod aliqua externa facultas euigilet, et in opere uersetur. Causa uero, cur ii, qui dormientes ambulant, etsi nullo sensu externo perfecte utantur, nihil ominus actum uirtutis motricis gnauiter, perfecteque exerceant (saepe enim longa spatia haud aliter, quam uigilantes conficiunt, et ut cetera huius reuomittamus exempla, narrat Galenus 2. lib. *De Motu Musculorum* cap. 4. aliquando se integrum fere stadium dormiendo peregisse) causa inquam, est, quia, ut Vega in 3. Galeni *De Locis Affectis* animaduertit, uia, per quam cerebri facultas ad motum pectoris et arctuum instuit, alia est et laxior, quam ea, per quam in sensuum externorum officinas illabitur. Quo fit, ut non aequaliter potentia motiua, et sensitiua exterior a suis functionibus somno impediatur, praesertim cum imaginatio, quae appetitum ad motionem excitat, saepe in dormientibus fortior ac uehementior sit, utpote, cui tunc ratio non obsistat.

De influxu potentiae motricis in membra, et sensus.

Duo praeterea aduertenda hic sunt. Alterum, *uim locomotricem in iis, qui dormiunt, non solum tunc cum obambulant operari, sed etiam cum decumbunt, haud omnino officio suo deesse,* ut affirmat Galenus lib. 2. *De Motu Musculorum*, quandoquidem et tunc loquuntur et paruum aliquod corpus flexis digitis prehensum seruant: et inferiorem maxillam [**P. 30**] discedere a superiori non sinunt, nisi admodum defessi ac torpidi sint: et aerem reciprocando attrahunt reuocantque, quae omnia non nisi ministerio atque opera motoriae uirtutis exhibentur. Alterum, id quod diximus superius, eos, qui inter dormiendum ambulant, uti sensu tactus, non ita accipiendum, quasi interdum non aliquo alio sensu pariter uti soleant, cum Aristoteles 5. *De Generatione Animalium* cap. 1. eisdem uidendi actionem tribuat: cum item ii, qui inter dormiendum loquuntur, et ad interrogata respondent, audiendi sensu utantur. Nostra igitur sententia est, semper eos aliquo tactu uti, licet obscuro, utcumque circa aliorum sensuum functiones sese habeant. Sunt autem magna ex parte huiusmodi ambulones, suopte ingenio inquieti, agiles et multis se negotiis immiscentes; quos ardeliones uocant. Vnde ex natiua sensuum uiuacitate cursitatio illa exoritur.

quando se vestem, quando abrem portas, quando pegam em armas, e como quando fazem outras coisas semelhantes que não poderiam realizar sem alguma perceção das coisas tangíveis. Não importa que durante aquele tempo eles sejam senhores de si, pois para o uso da razão exige-se a desagregação dos sentidos internos, não se podendo demonstrar por isso que uma outra faculdade externa desperte e se torne ativa. Na verdade, a causa pela qual os sonâmbulos caminham sem utilizarem completamente qualquer sentido externo e, não obstante, executarem rigorosa e perfeitamente esse ato da força motriz (de facto, muitas vezes percorrem longas distâncias precisamente como se estivessem no estado de vigília, e outros exemplos que omitimos, como o que narra Galeno no 2.º livro *De Motu Musculorum*, c. 4, daquele sonâmbulo que uma vez atravessou quase um «estádio»[76] completo), digo, a causa é esta: porque, como adverte Veiga no seu comentário sobre o 3.º livro de Galeno *De Locis Affectis*, a via por onde a faculdade do cérebro exerce influência no movimento do coração e dos membros do corpo é diferente e mais ampla que aquela pela qual deslizam para as oficinas dos sentidos externos. Isto é feito para que a potência motriz e a potência sensitiva exterior não sejam do mesmo modo impedidas das suas funções pelo sono, especialmente quando a imaginação, que estimula o apetite para o movimento, é frequentemente mais forte e mais veemente nos que dormem, como é natural, pois a razão não se opõe.

A influência da potência motriz sobre os membros e sobre os sentidos.

Além disso, devemos aqui chamar a atenção para duas coisas. Uma é *que aqueles que dormem movem-se por uma força motora, não só quando deambulam, mas também quando estão deitados no leito não lhes falta completamente a sua função,* como afirma Galeno no livro 2.º do *De Motu Musculorum*, visto que eles naquela ocasião falam, apanham qualquer pequeno objeto curvando os dedos, não permitem que a maxila inferior [**P. 30**] se separe da superior, a não ser que estejam extremamente cansados e entorpecidos, e, alternadamente, atraem e afastam o ar, e todas estas coisas não são efetuadas a não ser pelo ministério e obra duma força motriz. A outra é: *aquilo que dissemos mais acima, que os sonâmbulos usam o sentido do tacto, não deve ser interpretado como se eles durante esse tempo não costumassem usar simultaneamente qualquer outro sentido,* posto que Aristóteles no 5.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 1, lhes atribui a atividade da visão, e que os mesmos, enquanto dormem, falam e respondem às perguntas, utilizando o sentido da audição. Portanto, a nossa opinião é esta: eles utilizam sempre, embora vagamente, o sentido do tacto, todas as vezes que se relacionam com as funções dos outros sentidos. Eles são na sua maior parte caminhantes, agitados por natureza, ágeis e dados a muitos negócios: eram chamados de intriguistas. Daí que esse caminhar para aqui e para ali provenha da força vital inata dos sentidos.

[76] N. T. «estádio», antiga medida de distância grega, equivalente a 125 pés geométricos, ou seja, 206,25 m.

CAPVT VIII

QVID CAVSAE ESSE VIDEANTVR, CVR GALLI STATO NOCTIS TEMPORE EXPERGEFIANT, ET CANANT

Suam habet in philosophia considerationem alitum gallorum definitis intempestae noctis spatiis experrectio cum cantu. *Plinius.* Hos ait Plinius lib. 10 *Naturalis Historia* cap. 21, excitandis in opera mortalibus, rumpendoque somno naturam genuisse. Norunt, inquit, sidera et ternas interdiu horas cantu distinguunt. Cum Sole eunt cubitum quartaque castrensi uigilia ad curas laboremque reuocant. Nec Solis ortum incautis patiuntur obrepere, diemque uenientem nuntiant cantu, ipsum uero cantum plausu laterum. Affirmat tamen idem Plinius lib. 29, cap. 4, si eorum collo circulus e sarmentis addatur non canere: cuius rei fides penes auctorem maneat. Licet uero id *De distinctione temporis ex cantu galli.* quod asserit de distinctione temporis ex gallinacei cantu per ternas horas ficticium sit, ut experimento comprobatum esse docet Scaliger *Exerctiatione 239 in Cardanum*. Nihilominus quid causae sit cur gallinaceus circa noctis medium canat, quod uerum esse nemo ignorat, id inquam a multis quaesitum, a nullo fortasse hactenus inuentum. Omissis aliorum placitis, quae uidere est apud Scaligerum loco citato, Caelium lib. 16 *Antiq. Lect.* ca. 13.

Opinio Democriti. Duae sunt hac de re celebriores sententiae. Vna Democriti, ut refert Tullius lib. 2 *De Natura Deorum*, aientis excitari tunc gallum et canere, quod quiete satiatus sit, ac mirifice recreatus depulso de pectore et in omne corpus distributo cibo. Altera *Sententia aliorum.* existimantium gallum esse auem solarem, in eumque peculiariter Solem influere, potissimum cum post noctis medium ad nostrum orientem uergere incipit, idque in causa esse, cur tunc gallus experrectus canat, quasi planetae suo congratulatus. Ex his duabus [**P. 31**] opinionibus, etsi prima ad ueritatem propius accedat; neutra tamen omnino satisfacit. Non prima, quia non explicat cur ceterae cantatrices aues non eodem tempore excitentur et canant; non secunda, tum quia libere confugit ad caelestem influxum; tum quod saepe galli ante mediam noctem cantum edunt; saepe multo post. Dicendum uidetur, ut singulis animantium speciebus conuenit peculiaris instinctus et inclinatio orta a certis qualitatibus et temperie unicuique speciei propria; ita gallinaceo ex ui natiui sui temperamenti (quod praecalidum est ac facile cibos digerit) competere, ut ei

CAPÍTULO VIII

PORQUE É QUE OS GALOS ACORDAM E CANTAM EM DETERMINADO MOMENTO DA NOITE

O despertar com canto dos galos auspiciosos nos intervalos definidos da noite tem sido objeto de reflexão na filosofia. Plínio, no 10.º livro da *Naturalis Historia*, c. 21, diz que nestes intervalos, pela quebra do sono, a natureza gera nos mortais estímulos ao trabalho. «Os galos — diz ele — conhecem as estrelas e anunciam com o seu canto os ternários das horas do dia. Deitam-se com o Sol, e à quarta hora da vigília castrense tornam a chamar para os cuidados do dia-a-dia e para o trabalho. Não permitem que o Sol nascente apareça de surpresa aos incautos e, com o seu canto e o bater das asas, avisam que vem aí o novo dia». Contudo, o mesmo Plínio afirma no 29.º livro da *Naturalis Historia*, c. 4, que, se colocarmos uma coroa de ramos no pescoço do galo, ele não cantará; e a confirmação deste facto fica com o seu autor. Mas, apesar de ser fictício o que se diz acerca da distinção do tempo a partir do canto do galo nos ternários das horas, tal como foi comprovado experimentalmente e Escalígero refere na *Exercitatio* 239 *in Cardanum*[77]: contudo, qual seja a razão por que os galos cantam por volta da meia-noite, ninguém ignora que é verdade; isto, digo, tem sido investigado por muitos, mas até agora ninguém a terá encontrado. Omitimos os argumentos de outros autores, os quais podemos consultar na referida obra de Escalígero e em Célio, no livro 16.º das *Lectionum Antiquarum*, c. 13.

Plínio.

A distinção das horas pelo canto do galo.

Eis as duas opiniões mais famosas sobre este assunto. A primeira, é a de Demócrito, referida por Túlio[78] no 2.º livro do *De Natura Deorum*; ambos dizendo que o galo, nessa ocasião, é acordado para cantar, porque, por ação do coração e do alimento que se difunde por todo o corpo, ele estava tranquilamente saciado e maravilhosamente reconfortado. A segunda, é a dos que consideram que o galo é uma ave solar, e como tal recebe uma influência especial do Sol, principalmente quando, depois da meia-noite, este começa a declinar para o nosso oriente: e é esse o motivo pelo qual logo o galo acorda e canta como se se regozijasse com o seu lamento. Destas duas **[P. 31]** opiniões, se bem que a primeira se aproxima mais da verdade, contudo nenhuma delas satisfaz plenamente. Não a primeira, pois não explica porque todas as outras aves cantoras, nessa mesma ocasião, não acordam e cantam; não a segunda, tanto porque acolhem espontaneamente o influxo celeste, como porque os galos

Opinião de Demócrito.

Opinião de outros.

---

[77] N. T. Júlio Escalígero (Julius Caesaris Scaligeri) (1484-1558), escritor, filósofo e médico italiano.

[78] N. T. Marco Túlio Cícero (106 a. C.-43 a. C.), filósofo, orador, escritor, advogado e político romano.

ordinarie circiter mediam noctem soluantur sensus; eodemque tempore eidem a proprio phantasiae instinctu cantum et alarum plausum imperari; atque hanc esse tum expergefactionis, tum cantus causam. Quare nihil mirum si non idem accidat ceteris auibus, cum non omnes eodem temperamento et instinctu praeditae sint.

Singulis animantium speciebus peculiaris instinctus.

CAPVT IX

SOLVTIO PROBLEMATVM QVAE AD SOMNVM PERTINENT

Diluamus nunc aliquot problemata de rebus ad somnum spectantibus.

Primum sit: *Si cerebrum calidum est, non frigidum, quo pacto uapores illuc perlati, eius frigiditate addensantur, et meatus occludunt?*

Responsio. Aristoteles 3. huius libri affirmat cerebrum esse omnium, quae in animali continentur, frigidissimum, cuius effati ueritas alibi a nobis excutienda est. In praesenti dicimus saltem cerebrum multo esse frigidius corde, et spiritibus qui e cordis uentriculo emicant, habereque eam frigiditatem quae satis sit ad stomachi halitus addensandos. Quod Aristoteles apta similitudine expressit loco citato. Quemadmodum, inquit, uapore, qui Solis calore e locis humidis exhalatur, cum ad mediam aeris regionem peruenit, ob algorem eius loci perfrigeratur, coactusque et in aquam uersus, suo pondere ad ima labitur: sic uapor uentriculi, quantumuis calidus, ubi innati caloris ui ad cerebrum appulit, eius frigore coaceruatus et confertus deorsum truditur.

Sententia Arist. de frigiditate cerebri.

Simile.

2. *Cur externae facultates opere lassantur; et quiete somnoque indigent, non ita uero facultas nutriendi, quae in otio nunquam est?*

R. Quia externae facultates munus suum obeunt interuentu animalium spirituum, qui, dum potentiae incumbunt in opus absumuntur (sunt enim praetenuis et euanidae substantiae) iisque absumptis necesse est defatigari potentias; uis autem nutritoria ex communi philosophorum placito, nec eiusmodi spiritibus, nec uirtute per illos e cerebro influente indiget. Quod si opus habet

Spiritus animales.

às vezes cantam antes e às vezes muito depois da meia-noite. Ao que parece convém a cada uma das espécies animais um peculiar instinto e uma inclinação natural, decorrente de certas qualidades e adequada pelo temperamento de cada uma das espécies: tal como sucede com os galos, em virtude do seu temperamento natural (o qual é muito quente e digere os alimentos com facilidade), de modo que, habitualmente, por volta da meia-noite os sentidos se libertem e pelo próprio instinto da fantasia lhes seja ordenado que cantem e simultaneamente batam as asas: e esta é a causa tanto do despertar como do canto. Ora não é de admirar que o mesmo não aconteça com as outras aves, quando nem todas são dotadas do mesmo temperamento e do mesmo instinto.

Cada espécie animal é dotada dum instinto peculiar.

CAPÍTULO IX

A SOLUÇÃO PARA OS PROBLEMAS RELATIVOS AO SONO

Esclareçamos agora alguns problemas sobre assuntos relacionados com o sono.

O primeiro é o seguinte: *Se o cérebro é quente e não frio, por que razão os vapores que até ele são levados se condensam e tapam os canais, por causa da sua frialdade?*

Respondemos. No capítulo 3.º (parágrafo 16) deste livro, Aristóteles afirma que «o cérebro é o mais frio de todos os órgãos que se contêm no corpo dos animais». A verdade desta proposição foi por nós demonstrada noutro lugar. Neste momento dizemos que o cérebro é, pelo menos, bem mais frio que o coração e que os espíritos expelidos pelo ventrículo do coração; e que no cérebro há frio bastante para operar a condensação das emanações do estômago. Foi isto que Aristóteles expressamente disse no lugar citado por meio duma comparação apropriada: «Portanto — diz ele —, assim como o vapor que, devido ao calor do Sol, é exalado dos lugares húmidos, quando chega à região média da atmosfera arrefece por causa do frio desse lugar e, condensado, converte-se em água e, graças ao seu peso, torna a cair; assim também o vapor do ventre, posto que, quente, é levado por força do calor inato do ventrículo para o cérebro onde, misturado e transformado pelo frio, é empurrado para baixo.»

Opinião de Aristóteles sobre a frialdade do cérebro.

Comparação.

2. *Porque é que as faculdades externas em atividade e em repouso se fatigam, e têm necessidade do sono; mas não acontece o mesmo com a faculdade nutritiva, a qual nunca permanece inativa?*

Respondemos. Porque as faculdades externas realizam a sua função por intervenção dos espíritos animais, os quais enquanto se aplicam ao trabalho desgastam as potências (eles são, com efeito, substâncias muito ténues e efémeras) e, ao serem consumidos, as potências inevitavelmente se afadigam: no entanto, segundo a opinião comum dos filósofos, a potência nutritiva não

spiritibus naturalibus, quos quidam a uitalibus et animalibus [**P. 32**] distinctos ponunt, ii non intereunt aut deficiunt, dum nutriens facultas operatur, quia uero ab ipsa tunc gignuntur et elaborantur, ut in progressu explicabimus. Quo fit ut huiusce potentiae functiones, cum labore et lassitudine coniunctae non sint: proindeque nec quietem desiderent.

3. *Si somnus fit adacto intus calore, labor autem, motusque corporis calorem ad extimas partes diffundit, qui fieri potest, ut labor somnum inducat?*

R. Quia calor, qui agitato corpore sparsus fuerat, quiescente ad interiora colligitur.

4. *Si fatigatio sudore eiecto membra exsiccat, quonam pacto defessis halituum copia ad somnum accersendum suppetet?*

R. Quia etsi corporis fatigatio sudorem egerat, alia tamen ex parte humores concretos, quos inuenit, nisi admodum frigidi sint, liquefacit, qui uice alimenti expirant et uaporant. Quod si eiusmodi humores, uel aliud quid simile, quod expirationem edat, non subsit, quantumlibet se calor interius condat, uigilia laborem excipit, ut interdum fit[29].

Melancholici cur parum dormiant.

5. *Cur melancholici parum dormiunt, cum alioqui edaci auiditate sint?*

R. Quia in iis quorum praegelida natura est, multa euaporatio ui caloris intestini efferri non potest: talis uero affectio melancholicis conuenit, qui tamen edaces sunt, quia ut declarat Aristoteles cap. 3. huius libri et Themistius 18. suae *Paraphrasis*, siccam et retorridam habent temperaturam, nec hausto cibo perfruuntur, grassante et nutrimenti conceptacula obsidente atra bili qua redundant.

6. *Quod pacto somnum lactuca inuehit, si frigida est, et euaporatio calore indiget?*

R. Lactuca, etsi frigida sit, ita nihilominus fumosa est, ut alieno calore facile uaporem edat.

[29] Arist. 3. ca. huius libri.

precisa desses espíritos, nem da energia que através deles aflui do cérebro. Mas se têm necessidade dos espíritos naturais, os quais são algo distintos dos vitais e animais, **[P. 32]** esses não se perdem nem se extinguem enquanto a faculdade nutritiva opera, antes pelo contrário, é então que eles são por ela gerados e aplicados, como temos vindo a explicar. Isto faz-se para que as funções desta potência nada tenham que ver com o trabalho e com a fadiga e, consequentemente, não sintam a falta de repouso.

Os espíritos animais.

3. *Se o sono é conduzido pelo calor no interior, e por outro lado a atividade e o movimento corporal espalham o calor para as partes exteriores mais afastadas, como é possível que a atividade conduza ao sono?*

Respondemos. Porque o calor, que tinha sido espalhado pelo movimento corporal, é recolhido do interior, quando em repouso.

4. *Se a fadiga, removido o suor, desseca os membros, por que razão as pessoas exaustas dispõem de abundância de vapores para mandarem vir o sono?*

Respondemos. Porque, muito embora a fadiga corporal retire o suor, todavia ela liquefaz alguns dos fluidos condensados que encontra, os quais, a não ser que estejam muito frios, expiram [espíritos] e exalam vapores, tal como os alimentos. Porém, se não se conservarem estes humores ou outra coisa semelhante que lance os vapores, por mais calor que conservem no interior, a vigília retira a atividade, como muitas vezes acontece[79].

5. *Porque dormem muito pouco os melancólicos, quando por outro lado eles são glutões por apetite?*

Porque dormem muito pouco os melancólicos.

Respondemos. Porque, nas pessoas de natureza muito fria, não se pode produzir uma evaporação abundante por força do calor interno. Tal afeção, na verdade, convém aos melancólicos, os quais, aliás, são glutões, pois, como afirmam Aristóteles no capítulo 3.º deste livro[80] e Temístio[81] no capítulo 18 da sua *Paraphrasis*, eles têm uma constituição física seca e ardente, e por serem assediados os recetáculos da nutrição pela melancolia [bílis negra], não desfrutam dos alimentos absorvidos que superabundam no seu interior.

6. *Por que razão a alface nos leva para o sono, se ela é fria e a evaporação tem necessidade de calor?*

Respondemos. A alface, embora sendo fria, é de tal maneira fumosa que facilmente consome o vapor de calor alheio.

---

[79] Cf. Aristóteles, c. 3.º deste livro (*De somno et uigilia*).

[80] N. T. parágrafo 11, p. 167.

[81] N. T. Temístio (Themistius) (317-ca. 387), filósofo da antiguidade tardia, comentador de Aristóteles (*Paraphrasis*).

7. *Cur plerumque ii, qui se multo ac praesertim uario cibo ingurgitarunt, somnum aegre capessunt, etsi ad id conatum faciunt?*

R. Quia, ut ignis congestu lignorum, ita natiuus calor nimio cibo suffocatur et obruitur, ac tarde decoquit; tarda autem decoctio sero ac segniter uaporem exhalat. Idque potissimum accidit cum diuersi generis eduliis plenus est uenter. Nam, cum alia tardius, alia citius in chylum uertantur, coacescit stomachus et ab officio suo impeditur, tum etiam frequens eructatio huc illuc corpus uersat, nec halitum recta uia in sublime rapi sinit.

Cibos diuersi generis tarde excoqui.

8. *Cur Aethiopes, suapte natura aridi, somnolenti sunt, maxime per aestatem?*

R. Quia, ut Aphrodisaeus animaduertit, illis qui aceruant in capite pituitam, quod uerissimile est facere Aethiopes ob natiui caloris (etsi ascititio abundent) exiguitatem: ea per aestum liquata defluenteque somnus obrepit: quibus uero caput purum est, et excrementis uacans, exsiccato cerebro uigilia sequitur.

9. *Cur primus somnus arctior esse solet?*

R. Quia initio maior humoris copia in superas partes euadit, quae ut paulatim absumitur, ita somnum gignit liberiorem: hinc et infantuli, uti diximus, primo aetatis ingressu alto sopore opprimuntur, quia calidi sunt, et praehumidi, adeo ut quinque mensibus ceruicem non inflectant. Vnde etiam Aristoteles **[P. 33]** hoc in libro cap. 3. usum uini, quod halitibus plenum sit, tam ipsis, quam earum nutricibus, interdicit.

De assiduo infantium somno.

10. *Cur ii quibus uenae non apparent, somniculosi sunt?*

R. Quia per uenas angustas, quales hi habent, aegre humor e cerebro descendens effluit, sed in ipsis diu insistit, somnumque porrigit: non secus atque per fistulas graciles aqua guttatim et lente decurrit, per amplas celeriter elabitur[30].

[30] Arist. 3. c. huis lib.

7. *Porque geralmente as pessoas que se enfartam com muitos e sobretudo com vários alimentos conseguem adormecer com dificuldade, mesmo que para isso se esforcem?*

Respondemos. Porque assim como o fogo sob uma pilha de lenha, assim também o calor inato é sufocado e bloqueado pelo excesso de alimentos, e digere lentamente: ora uma digestão morosa exala os vapores mais tardia e lentamente. Isto ocorre particularmente quando o estômago está cheio com alimentos de diverso género. De facto, quando o estômago digere os alimentos, uns mais cedo e outros mais tarde, são transformados em quilo, e se é impedido de exercer a sua função, então também com frequência o corpo vomita por todo o lado, não permitindo que o hálito tome o caminho direto em direção ao alto.

A diversidade de alimentos retarda a digestão.

8. *Por que motivo os Etíopes, de sua própria natureza magros, são sonolentos, sobretudo no verão?*

Respondemos. Porque, como adverte o Afrodísio[82], àqueles que acumulam as mucosidades na cabeça — o que acontece aos Etíopes (embora entre eles abunde a hidropisia), provavelmente devido à exiguidade do calor inato, estas os arrastam para o sono por causa da sua liquefação e do defluxo. Com efeito, quando a cabeça está limpa e livre de resíduos, estando seco o cérebro, segue-se o estado de vigília.

9. *Por que razão o primeiro sono costuma ser mais profundo?*

Respondemos. Porque, no início, uma maior abundância de humores sobe às partes superiores do corpo, os quais de tal modo se vão paulatinamente dissipando, que produzem um sono mais livre. E daqui, como dissemos, as crianças serem submetidas ao sono profundo nos primeiros meses da vida, pois são quentes e muito húmidas, tanto que aos cinco meses não curvam o pescoço. Donde também Aristóteles, [**P. 33**] no capítulo 3.º deste livro, proíbe o uso do vinho às crianças e às suas amas, porque este está cheio de vapores.

O sono assíduo das crianças.

10. *Porque são sonolentas as pessoas que não têm as veias visíveis?*

Respondemos. Porque os humores efluem pelas suas veias estreitas, descendo do cérebro com dificuldade; mas permanecem nelas durante muito tempo e da mesma maneira que a água os humores deslizam, gota a gota e lentamente, pelas condutas mais finas e, rapidamente, pelas mais largas[83].

---

[82] N. T. Alexandre de Afrodísio (Alexander Aphrodisaeus) (fl. ca. 198-209 d. C.), comentador de Aristóteles, chefe da escola peripatética de Atenas.

[83] Cf. Aristóteles no 3.º capítulo deste livro.

11. *Cur dormientes usu rationis destitui dicuntur, si uniuersalia apprehendunt, si discurrunt, si disputant, si consultant, si iudicant?* Haec enim omnia somno consopitos non raro exhibere docet experientia[31].

De priuatione usus liberi arbitrii in somnis.

R. Quia tunc non adimitur intellectui facultas operandi, sed libere operandi. Adimitur uero ei talis libertas, quia perfecta intelligendi ratio, quae libertatem comitatur, pendet a solutione internorum sensuum, cum oporteat intelligentem speculari phantasmata, interni autem sensus tunc solum dicuntur soluti esse, cum recte et ordinate operantur, quod obtinere non possunt dum cerebri meatus obturati sunt: interim namque semper intus oberrant uapores, quorum nubes obumbrat sensuum officinas, eorumque operationes turbat.

12. *Cur glires dum hieme dormiunt maxime pinguescunt?* Vnde eorum quidam apud Martialem sic ait:

Tota mihi dormitur hiems et pinguior illo
Tempore sum, cum me nil nisi somnus alit.[32]

R. Quia dum hiberna latebra sese continent, obtorpescit in eis calor, isque cum lente admodum carpat natiuum humidum, conuertit in eorum substantiam pituitam intus asseruatam, eaque pasti dilatantur.

13. *Cur tristitia somnum adimit? Cur somnus tristitiam leuat?*

Somnus cur tristitiae alleuamentum.

R. Quia tristitia in homine praesertim cogitabundo, propter occupationem imaginatiuae, coctionem deprauat, uaporem dispescit, humidum consumit. Quod item ob eandem causam praestat meditatio et lectio, etsi haec interdum somnum aduocent, cum uidelicet is qui meditatur aut legit, ita est affectus, ut uaporum copia membris sensibusque et animalibus spiritibus tunc magis quiescentibus in cerebrum euecta intentionem et applicationem animi torpidam reddat, ac tandem meatus occludat; eademque causa est cur blandus aquarum decursus

[31] Lege D. Tho. 1. p. q. 84. art. 8. ad 2. et in 4. d. 9. q. unic. ar. 4. quaest. 1. ad 4.

[32] Lib. 13, 59, 1-2.

11. *Porque dizemos que as pessoas, enquanto dormem, são privadas do uso da razão, se elas aprendem os conceitos universais, discorrem, discutem, deliberam e julgam?* Na verdade, a experiência ensina que não raramente as pessoas adormecidas exibem todas estas coisas[84].

Respondemos. Porque, naquela ocasião, a faculdade de operar não é retirada ao entendimento, mas a faculdade de agir livremente. De facto, é-lhe subtraída essa liberdade, porque a perfeita razão de compreender, que acompanha a liberdade, depende da soltura dos sentidos internos quando a pessoa que conhece tenha necessidade de observar as imagens. Na verdade, só podemos dizer que os sentidos estão soltos quando eles operam reta e ordenadamente, o que não pode acontecer enquanto as vias cerebrais estiverem obstruídas; entretanto, os vapores percorrem o interior do corpo sem cessar, cuja nuvem ensombra a fábrica dos sentidos e perturba as suas operações.

Privação do uso do livre arbítrio nos sonhos.

12. *Porque é que os arganazes*[85] *engordam excessivamente quando hibernam?* E daí, nos epigramas de Marcial, um deles diz assim:

Durante todo o Inverno eu durmo, e fico mais gordo;
nesse meu tempo, nada mais que o sono me sustenta.[86]

Respondemos. Porque enquanto eles permanecem nos esconderijos de inverno, o calor ficava dentro deles entorpecido, e ao colher a humidade natural muito lentamente, os humores aquosos que conservavam no interior transformam-se na sua própria substância; e é com este alimento que eles engordam.

13. *Porque é que a tristeza tira o sono, e porque é que o sono alivia a tristeza?*

Respondemos. Porque, devido à atividade da faculdade imaginativa, especialmente nos homens cismáticos, a tristeza altera a digestão, separa os vapores e desseca a humidade. E por este mesmo motivo, é preferível que se dediquem à reflexão e à leitura, se bem que algumas vezes estas apelam também para o sono; quando as pessoas que refletem ou leem estão de tal forma afetadas, que a abundância dos vapores nos membros, nos sentidos e nos espíritos animais, então recolhidos no cérebro em completo repouso, lhes entorpece a atenção e a aplicação do espírito; e, finalmente, lhes tapa os canais. Por esta mesma razão, o suave curso de água concilia o sono. Lê

Porque é que o sono alivia a tristeza.

[84] Cf. S. Tomás, *Summa Theologiae*, I parte, q. 84, a. 8, ad 2, e na parte 4 d., 9 q. unic. a., 4 q. 1, ad 4.

[85] N. T. Arganaz: animal mamífero roedor (rato silvestre), com cauda tufada, semelhante à do esquilo, que vive sobre as árvores, alimentando-se de fruta, e que hiberna nos buracos.

[86] Cf. Marco Valério Marcial (Marcus Valerius Martialis), *Epigramaton Libri*, XIII, 59. N. T.: Epigramista latino; nasceu em *Bilbilis Augusta* (Catalaiud, Espanha), em 30 ou 40 d. C.-m. 102.

somnum conciliet. Lege Aristotelem in *Problemat.* sect. 18. q. 7. Quod attinet ad rationem, ob quam somnus tristitiam leuat, D. Thomas 1. 2. q. 39. art. 5, id ita explicat. Cum tristitia repugnet uitali motioni corporis, quaecumque corporis affectionem in uitalis motionis statum uendicant, ea tristitiam oppugnant minuuntque: sic uero sese habet somnus, quandoquidem reparat spiritus, quorum ministerio fit motus, estque commune naturae subsidium, speciatimque ob id tristitiae alleuamentum est, quia tristium rerum cogitationem amouet, et melancholici humoris malitiam emendat, et spiritus turbidos, atque abscuros, causam sobolemque maeroris, absumit.

14. *Si somno calor ad uiscera cogitur, quonam pacto tertia decoctio* [**P. 34**] *alimenti, quae in membris fit, et calore promouetur, somni, quam uigiliae tempore exactior est?*

Ineunte somno calor in praecordia se eripit.

R. In primis, quia artuum quies non parum iuuat decoctionem, quatenus minor spirituum copia tunc effluit, quam uigente motu. Secundo, quia licet ineunte somno coeat calor in praecordia, postea tamen sese in totum corpus diffundit. Vnde est quod extimae partes corporis, quae initio somni frigent, eodem procedente recalescunt.

15. *Cur somnus post nimiam et subitam corporis exinanitionem auget debilitatem fractionemque, immo et nonnunquam deliquium importat?*

R. Quia somnus residuum illud caloris, quod in membris supererat, introrsum reuocat; sicque moles corporis calore et spiritu destituta collabascit.

16. *Cur sudorem somnus mouet?*

R. Quia ut dormienti melius, quam uigilanti alimentum decoquitur, ita per somnum copiosior halitus a uisceribus ad cutem educitur[33]. Vbi sciendum si uapor corporis extima petens difflatur, nec in obstacula impingit, confestim euolare; si uero impingit, per moram in sudorem concrescere; quod frequenter accidit corpore consopito et quiescente: quoniam nullo tunc motu halitus dissipatur, nec in poros ita laxos, quos motus aperire solet, incurrit. Cur autem nonnulli, ubi se somno tradiderint, confestim sudant, causa est quia

[33] Lege Galenum *in Lib. Hipp. «De Victus Ratione in Morbis Acutis».*

Aristóteles em *Problemat*, s. 18, q. 7. No que diz respeito à razão pela qual o sono afasta a tristeza, S. Tomás na *Summa Theologiae*, I, 2, q. 38, a. 5, explica assim: «Como a tristeza é contrária (segundo a sua espécie) ao movimento vital do corpo, e por isso aquelas coisas que restabelecem a condição da natureza corporal ao seu devido estado do movimento vital são contrárias à tristeza e a mitigam», assim acontece com o sono, visto que ele é a reserva comum da natureza e restabelece as almas na sua função do movimento; e particularmente ele é o alívio da tristeza, porque afasta o pensamento das coisas tristes e corrige a malignidade dos humores melancólicos, e faz desaparecer os sentimentos desordenados e obscuros, que são a causa e a descendência das grandes tristezas.

14. *Se o calor é reunido nas entranhas pelo sono, por que razão é que a terceira decocção,* [**P. 34**] *que se realiza nos membros e se desenvolve pelo calor, é mais perfeita durante o sono do que no tempo de vigília?*

Respondemos. Em primeiro lugar, porque as articulações em repouso pouco ajudam à decocção, já que nesse momento os espíritos efluem em menor número, o que não acontece quando aquelas estão em movimento. Em segundo lugar, porque, embora ao iniciar o sono o calor se junte no coração, todavia a seguir espalha-se por todo o corpo: daqui que as partes extremas do corpo, que estão frias no começo do sono, pelo mesmo processo voltam a estar quentes.

No início do sono o calor aloja-se no coração.

15. *Porque é que o sono, depois de um grande e súbito esgotamento do corpo, aumenta a debilidade e a fragilidade, e até às vezes provoca o desfalecimento?*

Respondemos. Porque o sono leva de volta para o interior do corpo o resto do calor que sobeja nos membros, e assim o edifício do corpo e do espírito, por ter perdido o calor, ameaça ruir.

16. *Porque é que o sono faz transpirar?*

Respondemos.[87] Porque assim como o alimento é mais bem diferido pelas pessoas enquanto dormem do que no estado de vigília; assim também, durante o sono, é maior o hálito que sai das entranhas para a pele. Devemos aqui notar que, quando, solicitado o vapor do corpo é exalado para as extremidades e, se não encontrar obstáculos, desaparece imediatamente; mas se encontrar, devido à demora condensa-se em suor. O que acontece frequentemente ao corpo que repousa dormindo, porque então o hálito não é espalhado por nenhum movimento, e assim não pode atingir os poros enrugados, os quais costumam abrir-se pelo movimento. Mas então porque é que algumas pessoas, quando se entregam ao sono, logo transpiram? A razão é esta: porque a faculdade

[87] Cf. Galeno, *In Libro Hippocratis «De Victus Ratione in Morbis Acutis»*.

Sudor in mentis deliquio.

retentrix facultas destituta a calore in uiscera fugiente, humorem, quem ueluti prehensum tenebat, dimittit, non aliter quam in diliquio mentis, quo totum corpus repentino sudore madet.

17. *Cur somnus matutinus iucundior est?*

Paulo antequam dilucescat, cur aer obscurior redditur.

R. Quia Solis remeantis propinquitas e nostris corporibus halitus soporiferos denuo excitat, sicuti et ex aliis corporibus uapores. Vnde est, quod paulo antequam dilucescat, aer obscurior ac tenebrosior fit, quam esset cum Sol longius aberat, occupante uidelicet et obscurante aerem uaporum copia, quam aduenientis solis calor exciuit.

18. *Cur uespertinus somnus potissimum damnatur?*

R. Quia id tempus maxime importunum est. Recedente enim Sole, qui innatum calorem fouet, noxia omnia plus incommodant, est autem omnis fere diurnus somnus noxius.

19. *Cur supra dextrum latus suauius soporamur?*

Ventriculi os ad sinistram uergit.

R. Causam reddit Aristoteles in *Problem*. sect. 6. q. 5. et 7. R. Quia hac ratione magis quiescit immotaque constituitur dextera pars, quae motus principium est, et diurno labore magis fuerat defatigata, uel, ut alii explicant[34], quia cum uentriculi os ad sinistram uergat, si in laeuam recumbas necesse est alimentum offendere, grauareque stomachi orificium, ex quo turbatio somnique interruptio oritur, unde medici iubent eos, qui purgatoria medicamenta sumpserunt, aut quibus aliunde uomitus timetur, supra dextram, minime uero supra sinistram cubare. Si autem probae coctionis exacta ratio habenda sit. Ea, docente Auicenna, Tertia 3. doctr. 2. q. possulat ut primo in dextram [**P. 35**] decumbamus, ne cibus innatet, fluctuetue. Deinde noctis decursu in laeuam, ut hepar uentriculo insidens decoctionem promoueat; tandem sub lucem rursus in dextram; hac enim uarietate alimentum, ut olla igni hinc inde apposito, commodius ac uehementius incalescit.

Cantu cur somnus conciliatur.

20. *Quamobrem musica somnum iucunde allicit?*

R. Quia anima ad cantus intenta reliquorum sensuum, quasi oblita, spiritus ad eorum officinas immittere desinit, eosque ad audiendi organum aduocat, ii uero humidum, si quod ibi

[34] Lege Pli. lib. 25 c. 4.

retentora, abandonada pelo calor que corre nas vísceras, envia os humores que retinha guardados, de maneira não diferente do que se passa com o desmaio, pelo que todo o corpo é embebido subitamente pela transpiração.

O suor no desmaio.

17. *Porque é que o sono da manhã é mais agradável?*

Respondemos. Porque a proximidade do Sol nascente estimula mais as exalações soporíferas nos nossos corpos, assim como os vapores nos outros corpos. E é por isso que, pouco antes de romper a aurora, o ar atmosférico é mais sombrio e escuro do que seria se o Sol estivesse mais distante: na verdade esse ar que invade e escurece produz mais abundância de vapores que o calor do Sol nascente.

Porque é que o ar se apresenta mais escuro antes de romper a aurora.

18. *Porque é que o sono da tarde é mais que tudo prejudicial?*

Respondemos: Porque esse período de tempo é extremamente inoportuno. Com efeito, devido ao afastamento do Sol, que mantém o calor inato, todas as coisas nocivas incomodam mais: e quase todo o sono diurno é prejudicial.

19. *Porque é que dormimos mais confortavelmente sobre o lado direito?*

Respondemos. Aristóteles apresenta a causa em *Problemata*, 6.ª secção, q. 5 e 7. Porque nesta disposição o lado direito do corpo, em que reside o princípio do movimento que, devido ao trabalho diurno, se encontrará muito fatigado, repousa mais e permanece imobilizado. Ou, como outros autores explicam[88], porque quando a boca do estômago se inclina para a esquerda, se te deitares para o lado esquerdo, inevitavelmente pressionas os alimentos e provocas um desconforto gástrico: e daqui nascem a perturbação e a interrupção do sono. Donde os médicos aconselharem aqueles que tomaram medicamentos purgatórios, ou aos receosos de vomitar, que se deitem sobre o lado direito, e nunca sobre o lado esquerdo. Mas se pretendermos ter um método para uma boa digestão, esta exige em primeiro lugar, como ensinava Avicena no *Canon Medicinae* 3 p. doctr. 2. q., que nos deitemos sobre o lado direito [**P. 35**] para evitar que os alimentos flutuem ou se agitem. Em seguida, no decurso da noite, que nos deitemos sobre o lado esquerdo, para que o fígado desenvolva a digestão no interior do ventre; e finalmente, ao começar o dia, nos deitemos novamente sobre o lado direito, e desta maneira os vários alimentos, tal como numa panela ao lume, aquecem mais conveniente e intensamente.

A boca do estômago inclina-se para a esquerda.

20. *Por que razão a música concilia agradavelmente o sono?*

Respondemos. Porque a alma absorvida pelo canto, quase se esquece dos outros sentidos, deixa de enviar os espíritos para as oficinas destes, e convoca-os a todos para o órgão da audição; estes transformam

Pelo canto se concilia o sono.

[88] Cf. Plínio, *Naturalis Historia*, livro 25, c. 4.

inueniunt, in halitum soluunt. Atque ita tum reliqui sensus spritibus destituti, tum auditus ipse ob excitatum uaporem facile soporantur, omniumque sensuum iucunda quies existit[35].

21. *Quam ob causam somnus grauibus morbis laborantibus, praesertim si ieiuni sint, interdum ualde nocet?*

R. Quia in iis calor, dum sese interius abdit, humores noxios colligit in praecordia, qui uitae fontem inficiunt et ad interitum uocant.

22. *Si multa sunt animalia destituta corde et sanguine, ac proinde spiritibus animalibus, qui nihil aliud sunt, quam partes sanguinis tenuissimae, in corde primum deinde in cerebro elaboratae, qui fieri potest, ut uera sint, quae hactenus de somno diximus: uidelicet fieri impedita communicatione eiusmodi spirituum e cerebro?*

Animalia corde et sanguine carentia.

R. Quia licet non omnes animantes cor et sanguinem habeant, omnes tamen aliquid obtinent proportione respondens cordi et sanguini, atque adeo spiritibus animalibus. Lege Aristotelem c. tertio et 4. *De Somno et Vigilia*.

[35] Aliter Aphrodis. li. probl. primo, probl. 119.

efetivamente em hálito a humidade que porventura ali encontrem. E assim tanto os outros sentidos como o próprio sentido da audição, desprovidos dos espíritos, por causa da ação dos vapores são facilmente adormecidos; e então surge a tranquilidade amena de todos os sentidos[89].

21. *Porque é que o sono, nas pessoas gravemente doentes, especialmente se estiverem em jejum, às vezes é muito prejudicial?*

Respondemos. Porque neles o calor, enquanto se esconde no interior, concentra no peito os humores nocivos, que contaminam a fonte da vida e causam a morte.

22. *Se existem muitos animais desprovidos de coração e de sangue e, por conseguinte, de espíritos animais, que outra coisa não são que partes muito subtis do sangue, elaborados primeiro no coração e depois no cérebro; que pode ser feito para que seja verdade o que até agora dissemos sobre o sono, a saber: que a comunicação dos espíritos é bloqueada a partir do cérebro desta maneira?*

Os animais desprovidos de coração e de sangue.

Respondemos. Porque embora nem todos os seres vivos tenham coração e sangue, contudo todos eles têm algo proporcionalmente correspondente ao coração e ao sangue, e até aos espíritos animais. Leiam o 3.º e 4.º capítulos do *De Somno et Vigilia* de Aristóteles.

[89] Alexandre de Afrodísio, no *Liber Primus Problematorum*, 119, trata este assunto de outra maneira.

[P. 36]

IN LIBRVM
DE SOMNIIS

CAPVT I

QVID SIT SOMNIVM, ET QVOMODO ACCIDAT

Continuata rerum series postulat, ut, cum Aristotele de somniis agamus, siquidem somnia affectiones sunt somni, de quo proximo libro disseruimus. Et ut a rei subiectae definitione auspicemur. Somnium, ut Aristoteles 1. et 3. huius libr. cap. explicat, est uisum quod in somno apparet, seu, quod eodem recidit, est apparitio exhibita per internum sensum, in iis qui somno consopiti sunt. Dicitur, per internum sensum, ut reiiciantur notiones intellectricis potentiae, quas dormientes interdum effingunt, quae non rite somnia uocantur, ut Aristoteles loco proxime citato ait. Additur, qui somno consopiti sunt, ad remouendas sensiones internas, quae accidunt amentibus et phreneticis, quoniam haec somnia non sunt: cum fiant solutis per uigiliam sensibus.

Definitio somnii.

Pro cuius rei intelligentia haud ignorabis, interim dum adhuc praeclusi sunt meatus, per quos animales spiritus ad externos sensus inuehuntur, non raro accidere, ut soluantur, et quasi uinculo liberentur interni sensus, sedata uidelicet magna ex parte (nam ex toto dum somnus perseuerat cohiberi non potest) uaporum agitatione et tumultu. Ostendunt enim sese, quae antea omnino latuerant, rerum imagines, per quas interni sensus operantur, idque clarius, aut obscurius pro halituum paucitate, uel multitudine, tenuitate, aut crassitie. Hoc igitur cum accidit, somniare animal dicitur.

Rerum imagines.

[P. 36]

SOBRE O LIVRO
ACERCA DOS SONHOS

CAPÍTULO I

O QUE É O SONHO E COMO ACONTECE

A ordenação continuada das coisas exige que, com Aristóteles, tratemos dos sonhos, já que os sonhos dizem respeito ao sono, do qual falámos no livro precedente. E comecemos a partir da definição deste objeto de estudo. O «sonho», como explica Aristóteles nos 1.º e 3.º capítulos deste livro, «é uma visão que surge durante o sono», ou, «é uma aparição exibida pelo sentido interno nas pessoas que dormem profundamente», o que vem a ser o mesmo. Dizemos: «pelo sentido interno», para se afastarem os conceitos da faculdade intelectiva que as pessoas por vezes reproduzem durante o sono, os quais não se podem chamar exatamente «sonho», como dizia Aristóteles no lugar que acabámos de citar. Acrescentamos: «nas pessoas que dormem profundamente», para excluir as sensações internas que ocorrem nos loucos e nos frenéticos; porque estas não são sonhos, dado que acontecem, sentidos soltos, em estado de vigília.

Definição do sonho.

Para melhor compreender isto, não devemos ignorar que entretanto, quando as vias, por onde os espíritos animais se dirigem para os sentidos externos, são fechadas para que, como frequentemente acontece, acalmada na sua maior parte (porquanto não pode ser completamente controlada, enquanto o sono permanecer) a movimentação tumultuosa dos vapores, os sentidos internos se soltem e como que se libertem dum laço. Na verdade as pessoas mostram a si mesmas as imagens das coisas que antes estavam completamente escondidas, por meio das quais os sentidos internos operam, e as mostram mais ou menos claras, conforme a escassez ou a abundância, a fluidez ou a densidade dos vapores. Portanto, quando isto acontece, dizemos que um ser vivo sonha.

As imagens das coisas.

Simile.

Modum autem, quo praedictae imagines aut latent, aut se exerunt declarat Aristoteles 3. huius lib. cap. hac similitudine[36]: «Quemadmodum in aqua permota, aut nulla effigies redditur, quae apppareat, aut redditur quidem, sed tortuosa: quiescente autem et stagnante aqua res natiuo suo colore propiaque forma respondent: ita dormientibus euenit, dum enim uapores in cerebro errabunda motione addensantur: aut imagines penitus obrutae delitescunt, aut non nisi turbulenta quaedam et molesta, ac prodigiosa uisa exhibent, qualia saepe accidunt melancholicis furentibus, et ebriis, aut febri laborantibus.»

Ad quos sensus internos pertineant somnia.

[**P. 37**] Sed illud est in hac disputatione ualde ambiguum ad quos nimirum sensus internos pertineant somnia a quibusue spectris eliciantur. Multorum sententia est partim ad sensum communem partim ad cogitatricem uim spectare. Elici in sensu communi a speciebus, quae ad ipsum ex phantasia perferuntur: in cogitatrice ex imaginibus, quae ad illam e promptuario memoriae sensitiuae commeant. Faciunt quippe huiusce opinionis assertores phantasiam thesaurum sensus communis: et eam, quae peculiariter memoria sensitiua dicitur, thesaurum potentiae cogitatricis. Itaque horum iudicio cum per somnium res sensatas apprehendimus, putandum est id somnium effici in sensu communi, cuius obiectum sunt res externis sensibus obnoxiae: at cum res non sensatas cogitamus, uel non sensatas inter se, aut cum sensatis miscemus, existimandum tale somnium effici in cogitatiua, ad quam eiusmodi apprehensiones ex officio pertinent.

Sic cum quis inter dormiendum uidetur sibi intueri hominem districto gladio, isthaec apparitio fit in sensu communi, quia est rei sensatae. Quod si eundem percipit ut hostem et inimicum; cum inimicitia sit res non subiecta externis sensibus, talis apprehensio exercetur in cogitatiua. Atque ita nonnunquam duae potentiae circa eiusdem rei euentum historiamue simul occupantur: interdum una dumtaxat, prout materiae subiectae conditio, et natura postulat.

De regressu imaginum ad efficienda somnia.

Porro autem quo pacto species somnia effecturae ab ulteriori sensu ad priorem remeent, duplex sententia est. Sunt qui dicant ut imago ab speculo ad oculum reflectitur: ita simulachra a sensorio phantasiae quodammodo repercuti, redireque sponte ad communem sensum, similiterque ab organo memoriae sensitiuae,

---

[36] Lege D. Th. 1. p. q. III. a. 3.

Símile.

Em seguida, no capítulo 3.º deste livro, Aristóteles dá a conhecer como é que as imagens acima referidas ou se ocultam ou então se mostram, através desta comparação[90]: «Por exemplo, nas águas fortemente agitadas a imagem não aparece refletida com clareza, mas distorcida, e no entanto, nas águas calmas e estagnadas, as coisas são refletidas com a sua cor natural e na forma apropriada; assim acontece com as pessoas durante o sono, quando, devido a uma agitação errante, os vapores se condensam no cérebro: ou as imagens se ocultam submergindo profundamente, ou produzem apenas visões turbulentas, problemáticas e anormais, tais como as que surgem nos melancólicos, nos desvairados e nos ébrios, ou nos que padecem de febre.»

Quais os sentidos internos a que pertencem os sonhos.

[**P. 37**] Mas há nesta altercação uma grande ambiguidade: *quais os sentidos internos a que certamente pertencem os sonhos, ou, então, de que sentidos se obtêm as imagens?* É opinião defendida por muitos que uma parte diz respeito ao sentido comum, e outra parte à potência cogitativa. Uma, que provêm do sentido comum através das espécies que lhe chegam da imaginação. Outra, que provêm da potência cogitativa através das imagens que para ela se dirigem a partir da reserva da memória sensitiva. De facto, os defensores desta opinião supõem que a imaginação é o armazém do sentido comum e aquela que particularmente é chamada memória sensitiva, o armazém da potência cogitativa. Portanto, segundo a sua opinião, quando apreendemos no sono as coisas sensíveis, devemos pensar que esse sonho é produzido no sentido comum, cujo objeto são as coisas expostas aos sentidos externos; mas quando pensamos coisas não sensíveis, ou coisas não sensíveis entre si relacionadas ou misturadas com coisas sensíveis, devemos considerar que esse sonho é produzido na faculdade cogitativa, à qual pertencem, por razão do ofício, semelhantes apreensões.

Assim, quando uma pessoa durante o sono julga ver um homem com a espada desembainhada, essa mesma aparição é produzida no sentido comum, porque se trata de uma coisa sensível. Porém se este o apreende como um inimigo ameaçador, tal apreensão é feita na faculdade cogitativa, uma vez que a inimizade é uma coisa não submetida aos sentidos externos. E assim as duas potências, por vezes, ocupam-se simultaneamente de um acontecimento real ou histórico, e por vezes apenas uma [potência], tal como o requerido pela condição e pela natureza do assunto.

O retorno das imagens para a realização dos sonhos.

Mas continuemos. *Por que razão é que as aparências oníricas produzidas por um sentido ulterior voltam para o sentido precedente?* Há duas opiniões. Uns afirmam que tal como a imagem é refletida nos olhos como num espelho, da mesma maneira as imagens são de certa forma repercutidas no órgão da imaginação e retornam espontaneamente para o sentido comum, e igualmente

[90] Cf. S. Tomás, *Summa Theologiae*, 1.ª p., q. 3, a. 3.

ad cogitatiuam. Alii credunt non dari eam repercussionem, sed traduci imagines uehiculo spirituum animalium. Aiunt enim praeter idola quae eiusmodi cellulis recondita, et in substantia cerebri impressa sunt, e quibus potentiae actiones suas eliciunt, dari alia spectra consimilia, spiritibus inusta, quae eorundem spirituum opera huc, illucque excurrunt: ita uidelicet ut imago Socratis, quae insidet in spiritu administro, et quasi satellite phantasiae, ab eo traiecta aliam imprimat in sensum communem, qua is informatus rem ab illa repraesentatam apprehendat. Quandoquidem spiritus, ut alibi planum faciemus, animati non sunt fierique non potest ut anima per speciem haerentem in alieno subiecto uitalem eliciat actionem.

Spiritus non sunt anima praediti.

Ac quod somnia hunc in modum fiant, hoc est, transuectione specierum ab uno sensu ad alium baiulis spiritibus, uidetur expressa Aristotelis sententia hoc in libro cap. 3. ubi generationem somnii declarans ait: «dormientibus plurimam sanguinis copiam ad sensum principem delabi, et una motiones illas descendere, quae in ea materia continentur, aliae potentia, aliae actu.»[37] Ait uero in materia sanguinis, siue in spiritibus, qui nihil aliud sunt, quam tenuissimae purioris sanguinis particulae, quasdam motiones actu esse, quasdam potestate: quia ut explicat Themistius ca. 17. suae *Paraphrasis*, quaedam imagines nobis dormientibus euastantur [**P. 38**] et torpent, aliquae praesto sunt principiumque sentiendi, id est, potentiam ad ipsarum usum excitant.

Sententia Aristotelis quo pacto fiant somnia.

Simile.

Quod etiam Aristoteles eodem cap. illustrauit exemplo lignearum, ranarum aliquantulum obscure, sed in hanc sententiam, ut Leonicus eo loco est interpretatus: «Si quis ranunculos e subere, aut alio quouis ligno conficiat, numero quinque uerbi gratia, deinde eos in uas plenum aqua includat, et unum quidem in uasis fundo statuat superiniecto sale, similiterque alios tres: singulis sale interposito: tandem uero in uasis superficie unum apertum collocet: extremus hic qui cernitur ranunculus proportionem habebit imagini actu per quam nunc operatur anima: illi autem, qui conditi sunt, et sale operti iis imaginibus quae potestate existunt. Vt igitur praedicti ranunculi, si sal liquescere et in aquam uerti incipiat, paulatim se exerent, et ordine suo apparebunt; ita imagines,

[37] Lege D. Th. ad hunc locum 1. p. q. 111. art. 3.

voltam do órgão da memória sensitiva para a faculdade cogitativa. Outros pensam que não se dá esta repercussão, mas que as imagens são refletidas pelo meio de transporte dos espíritos animais. Dizem pois que, para além das imagens que são impressas na substância do cérebro e desta forma são encerradas em células, donde as faculdades geram as suas atividades, dão-se outras visões inteiramente semelhantes gravadas pelos espíritos, as quais, por obra dos mesmos espíritos, se espalham em todas as direções; assim como a figura de Sócrates colocada no espírito pela superintendente e quase guardiã da fantasia, a qual vai imprimir no sentido comum uma outra imagem dele (do espírito) transladada; e este, assim moldado, apreende a realidade que a imagem representa. Visto que os espíritos, como noutro lugar explicámos, não são nem podem ser animados, não é possível que a alma por intermédio de uma espécie aderente provoque uma ação vital noutro sujeito.

Os espíritos não são dotados de alma.

A opinião de que os sonhos são produzidos deste modo, a saber, pelo transporte das imagens de um sentido para o outro, realizado pelos espíritos carregadores, parece ter sido expressa por Aristóteles no 3.º capítulo deste livro onde, ao tratar da geração do sonho, diz: «durante o sono o sangue aflui em grande quantidade ao sentido principal, e descem juntamente os impulsos que nesta matéria estão contidos, uns em potência e outros em ato.»[91] Na verdade, ele diz «na matéria do sangue», ou «nos espíritos», os quais não são mais do que partículas muito finas do mais puro sangue, alguns estão em movimento, em ato, e outros permanecem em potência; porque, como explica Temístio no capítulo 17.º da sua *Paraphrasis*, quando dormimos, algumas imagens são bloqueadas e [**P. 38**] adormecidas; outras, porém, ficam à disposição do princípio dos sentidos, isto é, estimulam a potência para a sua utilização.

Opinião de Aristóteles sobre a geração dos sonhos.

Símile.

Aristóteles ilustrou isto, um tanto obscuramente, neste mesmo capítulo com o exemplo das rãs de madeira, como podemos ler no texto do comentarista Leónico[92]: «Certo artista esculpiu cinco pequenas rãs, em madeira de sobreiro ou de qualquer outra árvore, encerrando-as num vaso que encheu de água. Colocou a primeira, toda coberta de sal, no fundo do vaso; em seguida colocou mais três, com sal à volta de cada uma; e finalmente colocou a última, a descoberto, na superfície do recipiente. A última pequena rã, colocada isoladamente, corresponde ao ato da imagem pelo qual a alma tinha operado; mas aquelas que foram colocadas, e todas cobertas de sal, são as que permanecem em potência. Portanto, assim como as referidas pequenas rãs paulatinamente vão saindo a descoberto e aparecem na sua ordem quando

---

[91] Sobre este assunto, ler S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 111, a. 3.

[92] N. T. Nicolau Leónico Tomeo (1456-1531), tradutor e comentador de Aristóteles, professor de medicina e de filosofia aristotélica na Universidade de Pádua.

quae inundante uapore abscondebantur, eodem impresso et euanescente sese proferent, ut iam iis potentiae uti queant, quae antea nequibant.»

CAPVT II

ALIA RATIO EXPLICANDI SOMNIORVM GENERATIONEM

Quonam pacto ex communiori philosophantium sententia somniorum generatio procedat, proximo cap. disseruimus ubi etiam ostendimus putasse Aristotelem fieri insomnia per descensum recursumue imaginum ad principem sensum, licet num etiam in cogitatrice perficiantur nihil omnino ex illius dictis elicuerimus. Verum alia nobis in re proposita occurrit opinio, quae fortasse non displicuerit. Inprimis namque regressio illa imaginum minime necessaria uidetur; siue fiat per repercussionem, siue spirituum uehiculo. Repercussio enim tunc datur, cum aliquod corpus, ueluti pila, impingit in aliud, cuius duritiem, et repugnantiam quia uincere nequit neque progredi ulterius ualet, retro commeat, aut dissultat in latus. Quod similiter accidit cum qualitas ab aliquo agente effusa propter obstaculum, in quod impingit, explicare se amplius per lineam rectam non potest, sicque spatii longitudinem, per quam porrigenda esset, in se redeundo seque intendendo compensat: quo modo fit lucis reciprocatio, et productio Echus. At quod neutrum horum in somniis accidat, probatur. Nam prima illa repercussio conuenit solis corporibus, imagines autem non sunt corpora. Quod si quis respondeat non repercuti imagines per se, sed ratione spirituum, quibus a sensu externo in internum prouehuntur, id ex eo facile coarguitur, quia spiritus non adeo uehementi et [**P. 39**] turbida agitatione in interna sensoria impingunt, ut ab iis eos retrogredi necessum sit. Praeterea si talis reflexio detur, utique tunc dabitur, cum imagines ab externis sensibus ad internos commeant: at inter dormiendum, ut facultates externae feriantur, ita omnis commeatus simulachrorum qui ab iis ad internos in uigilia fit, omnino cessat. Vnde etiam liquet non reuerberari species ab internorum sensuum officinis eo pacto, quo lux, aut sonus[38] a corporibus, quae offendunt, siquidem nunquam ea reciprocatio fieri incipit, nisi cum accidentia incurrunt denuo in corpora, a quibus

Non esse opus regressu imaginum ad somnia.

[38] [sonus] somnus *no original.*

o sal começa a derreter-se e se converte em água, assim as imagens, que permaneciam ocultas devido à difusão do vapor, se revelem em função dessa mesma impressão e evanescência; de modo que as faculdades podem agora utilizá-las, quando antes não o podiam fazer.»

CAPÍTULO II

OUTRA RAZÃO QUE EXPLICA COMO SE GERAM OS SONHOS

No próximo capítulo exporemos a razão da origem dos sonhos segundo a opinião mais comum entre os filósofos; e também mostraremos que Aristóteles julgava que as insónias acontecem porque as imagens descem ou voltam para o sentido principal, e também que, embora se formem na faculdade cogitativa, absolutamente nada poderemos evocar das suas palavras. Mas sobre este assunto ocorre uma outra opinião que talvez não nos desagrade. Em primeiro lugar, o retorno das imagens parece minimamente necessário, quer se faça por repercussão quer seja transportado pelos espíritos. Nesse caso, a repercussão dá-se quando um corpo, por exemplo uma bola, é atirado contra outro e, não podendo vencer a sua solidez e resistência, nem tendo força para ultrapassá-la, vai e volta atrás, ou salta para o lado. Isto acontece de modo semelhante, quando uma propriedade de determinado agente, ao expandir-se, enfrenta um obstáculo: o objeto de impacto, não podendo desdobrar-se mais em linha, compensa então a distância a percorrer, e regressa em direção a si mesmo: por este modo se faz a reflexão da luz e se produz o eco. Mas vamos provar que nada disto acontece nos sonhos. De facto, a primeira, a repercussão, só pode atribuir-se aos corpos; e as imagens não são corpos. Porque quando alguém responde, as imagens não são repercutidas por si próprias, mas por disposição dos espíritos pelos quais são transportadas dos sentidos externos para os internos; o que facilmente demonstramos pela seguinte razão: é que os espíritos não impelem [as imagens] para os sentidos internos de maneira tão intensa [**P. 39**] e impetuosa, que seja necessário que elas retrocedam. Mais ainda: se tal reflexão acontecer, e de facto acontece quando as imagens se dirigem dos sentidos externos para os internos; por outro lado, ela cessa completamente para que as faculdades externas repousem quando dormimos, assim como cessa toda a circulação de imagens que, no estado de vigília, se faz a partir delas em direção aos sentidos internos. Por isso, é evidente que as imagens não são refletidas no laboratório dos sentidos internos, o que significa que a luz ou o som, ao embaterem nos corpos, só iniciam o movimento de retorno quando se encontram de novo com os acidentes dos corpos que os refletem. Por outro lado, quando sonhamos,

Não é necessário que as imagens retornem aos sonhos.

reflectuntur. At cum somniamus, non tunc incidunt imagines in interna sensoria, sed iam ante in iis insculptae fuerant.

Si quis dicat non redire simulacra ad sensum communem, siue ad aestimatiuam ex repercussione facta ad sensoria, sed reduci uectoribus spiritibus, qui somni tempore per internorum sensuum officinas diuagantur (quae ratio tuendi pradictam regressionem communior est, ac longe, quam prima, uerisimilior) id etiam non parum habet diffiultatis. Sed aduertendum primo est, quod in libris *De Anima* ex professo ostendemus, uidelicet phantasiam, et memoriam sensitiuam non esse duntaxat potentias passiuas, quasi nihil ipsae operentur, sed tantummodo ad asseruandas rerum imagines destinatae a natura sint; alio qui deterioris notae essent, quoad hoc, quam sensus externi, quos constat non solum obiectarum rerum species accipere, sed earum interuentu in opere, et actione uersari. Deinde quia nemo inficias ibit nos per imaginatricem uim, siue phantasiam multa imaginari et effingere: ac per memoriam sensitiuam recordari. Tertio quia receptum est in philosophorum scholis eos, qui bona sunt phantasia, id est, qui celeriter, et acute imaginantur, celeri ingenio praeditos esse, facileque discurrere: et qui aestimatiua praestant, hoc est astimatricis potentiae functiones excellenter admnistrant, iudicio eminere.

Phantasiam et memoriam sensitiuam non esse potentias passiuas dumtaxat.

Praeterea supponendum est omnia, quae apprehendit sensus communis, percipere etiam phantasiam: itemque omnia, quae cogitatiua cognoscit, percipi a memoria sensitiua. Quod ex eo sane patet, quia phantasia seruat typos omnium rerum, quae cadunt sub communem sensum, iisque ad notiones suas utitur cum non sit tantum facultas patiens, ut ostendimus; similiterque memoria seruat imagines omnium rerum quae sub notitiam cogitatricis potentiae ueniunt, et eisdem pari modo utitur.

His ita constitutis quod ad gignenda somnia nullo pacto necessarium sit ab ulteriori ad priorem sensum species redire, ita probatur. Phantasia cognoscit omnia, quae sensus communis, immo et plura, cum etiam proprio ingenio multa imaginetur et effingat. Item omnium eiusmodi rerum species in se cohibet, tam eas, quae sibi a communi sensu demandatae sunt, quam alias, quas sibi ipsa per proprias notiones impressit. Praeterea

não é então que as imagens se encontram com os sentidos internos, dado que já antes neles foram gravadas.

Se alguém disser que as imagens não retornam ao sentido comum ou à faculdade estimativa devido à reflexão operada conforme aos órgãos centrais dos sentidos, mas graças aos espíritos vetoriais que, durante o sono, deambulam pelas oficinas dos sentidos internos (cuja razão em favor do referido retorno é mais comum e muito mais plausível do que a que sustenta a primeira opinião), o que também apresenta algumas dificuldades. Mas devemos notar, primeiro, que, no comentário aos livros *De Anima*[93], mostramos claramente que a imaginação e a memória não são unicamente faculdades passivas, como se elas nada fizessem, mas que apenas fossem incumbidas pela natureza de conservar as espécies. De qualquer modo, neste contexto, elas seriam dotadas de um conhecimento pior do que o dos sentidos externos, os quais, como é reconhecido, não só recebem as formas objetivas das coisas, mas também intervêm nas suas funções e atividades. Em segundo lugar, porque ninguém poderá negar que é pelo poder da faculdade imaginativa ou da fantasia que nós imaginamos e reproduzimos muitas coisas, e que é por força da memória sensitiva que nos lembramos. Em terceiro lugar, porque as escolas dos filósofos só admitem alunos que tenham uma boa fantasia, isto é, que imaginam com maior rapidez e perspicácia, que sejam dotados com raciocínio rápido e discurso fluente, e apresentem capacidade estimativa, isto é, que gerem notavelmente as funções da faculdade estimativa, e os que sobressaiam pelo discernimento.

A imaginação e a memória sensitiva não são apenas faculdades passivas.

Além disso, devemos ainda dar por suposto que todas as coisas que o sentido comum apreende a imaginação também recebe; e igualmente, que todas as coisas que a faculdade cogitativa conhece são também recebidas na memória sensitiva. Por isso, é sem dúvida evidente que a fantasia guarda as imagens de todas as coisas que caem sob o domínio do sentido comum e as utiliza nos seus conceitos, pelo que não é apenas uma faculdade passiva, como já mostrámos. E, de modo semelhante, a memória guarda as imagens de todas as coisas que lhe chegam sob conhecimento da potência cogitativa, e utiliza-as da mesma maneira.

Fica assim estabelecido não ser necessário para produzir os sonhos que as espécies se dirijam de um sentido ulterior a um sentido precedente. Procedamos agora à sua demonstração. A fantasia conhece todas as coisas que o sentido comum conhece, e mais ainda, que por sua própria natureza também imagina e reproduz muitas outras coisas. Ela, igualmente, encerra, desta forma, dentro de si as espécies de todas as coisas, tanto as que lhe são enviadas pelo sentido

[93] N. T. Cf. *Comentários do Colégio Conimbricense ... Tratado «Da Alma»,* livro II, c. VI, q. 1, a. 2 (pp. 295-297)

inter dormiendum non impeditur ab usu talium imaginum, cum non minus, quam sensus communis, soluta sit. [**P. 40**] Nihil igitur opus est, somniorum gratia mitti species a phantasia ad sensum communem. Sed si somnia effingenda sint circa res ad phantasiam, uel ad sensum communem spectantes in ipsa phantasia non autem in sensu communi, perficientur. Eodemque modo somnia circa obiecta ad cogitatiuam et ad memoriam sensitiuam pertinentia administrabuntur in memoria sensitiua.

Obiectio

Quod si quis obiiciat nos inter dormiendum nonnunquam discurrere ab una re singulari ad aliam: hoc autem ad nullum sensum internum, praeterquam ad cogitatiuam pertinere, proindeque in somniis operari cogitatiuam.

Dilutio.

Occurrendum erit tametsi non inficiemur cogiatiuam hominis circa singularia discurrere: non constare tamen utrum somniantium discursus, etiam cum non uersatur in rebus uniuersalibus, ab aliquo sensu interno, an ab intellectu proficiscatur: sed esto fiat a sensu: dicendum etiam memoriam sensitiuam hominis componere, diuidere, et discurrere ut ait D. Thomas in 1. p. quaest. 78. art. 4. ad 5. proindeque talem discursum effici a memoria sensitiua.

Hoc igitur modo se habet nostra sententia de somniorum generatione. Concedimus tamen ne ab Aristotele uideamur omnino recedere uoluisse, interdum commeantibus huc illuc spiritibus, et imaginibus fieri somnia, non solum in phantasia, et memoria, sed simul etiam in sensu communi et cogitatiua, sic enim illius uerba explicari possunt: praesertim cum non docuerit gigni somnia tantummodo in sensu communi, sed in definite locutus sit, alioqui negasset fieri quoque illa in cogitatrici potentia, cuius oppositum in schola Peripatetica receptum est. Aduerte, quod hic asseruimus de duplici potentia, ad quam somnia pertineant, intelligendum esse si praeter sensum communem ponamus plures facultates, internas sensitiuas, quam unam. Nam si unam tantum constituere placeat, quod suo loco expendemus, ad eam tota somniorum ratio deuoluenda erit, adhibita tamen illa, quam diximus, consideratione circa sensum communem in doctrina Aristotelica.

comum, como as outras que para si imprimiu com a ajuda dos próprios conceitos. Demais, a imaginação não é impedida de utilizar tais imagens durante o sono, posto que não é menos livre que o sentido comum. [**P. 40**] Portanto, não é necessário que as espécies sejam enviadas da fantasia para o sentido comum por causa dos sonhos. Por outro lado, os sonhos sobre coisas representadas na imaginação, ou acerca de coisas referidas no sentido comum, são sempre elaborados na própria imaginação, e não no sentido comum. E do mesmo modo, são geridos na memória sensitiva os sonhos sobre objetos pertencentes à faculdade cogitativa e à memória sensitiva.

Objeção.

Ora se alguém objeta que às vezes, quando dormimos, nós divagamos de uma coisa singular para outra, isto, porém, diz respeito apenas à faculdade cogitativa, e não a qualquer outro sentido interno; portanto, é a faculdade cogitativa que produz os sonhos. Contudo devemos responder que não negamos que a faculdade cogitativa do homem divague acerca de coisas singulares; porém não consta que a divagação dos sonhadores, mesmo quando não se ocupe de coisas gerais, provenha de determinado sentido interno ou do entendimento, mas que este é produzido por um sentido: com efeito, devemos afirmar que compor, dividir e divagar é próprio da memória sensitiva do homem, como diz S. Tomás na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 78, a. 4, ad 5; e consequentemente, tal divagação tem que ser produzida pela memória sensitiva.

Esta é, pois, a nossa opinião acerca da geração dos sonhos. Admitimos, no entanto, parecendo-nos que Aristóteles não quis recuar inteiramente, que os sonhos, algumas vezes providos aqui e ali de espíritos e imagens, são produzidos não só nas faculdades da fantasia e da memória, mas simultaneamente nas faculdades do sentido comum e da cogitativa, de facto assim podem ser interpretadas as suas palavras, especialmente porque não teria ensinado que os sonhos eram produzidos «somente» pelo sentido comum, mas como ele disse: «indeterminadamente». Por outro lado teria negado que os sonhos também eram produzidos pela faculdade cogitativa, cujo oposto era a doutrina adotada na escola Peripatética. Nota: o que aqui afirmamos sobre a dupla potência a que os sonhos estão ligados, assim deve ser entendido: se, para além do sentido comum, nós colocarmos várias faculdades sensitivas internas e não apenas uma. Com efeito, se nos parece suficiente estabelecer apenas uma, sobre ela recairia toda a razão determinante dos sonhos, acolhida, contudo, aquela consideração da doutrina aristotélica acerca do sentido comum, de que falámos.

CAPVT III

DE VARIIS SOMNIORVM GENERIBVS

Auctor libri *De Spiritu et Anima*, siue is sit Hugo Victorius, siue alius cap. 25. eius operis quinque somniorum genera enarrat, uidelicet oraculum, uisionem, somnium, insomnium, phantasma. Oraculum, inquit, est cum in somnis aliqua sancta grauisque persona, uel etiam Deus euenturum aliquid aperte, uel non euenturum, faciendum, uel euitandum nuntiat. Visum, est, cum id, quod uiderat quis eodem modo, quo apparuerat, euenit. Somnium est quid figuris tectum, et quod sine [**P. 41**] interpretatione intelligi non potest. Insomnium est, cum id, quod fatigauerat uigilantem, ingerit se dormienti, ut cibi cura, uel studium, Phantasma est, quando quis dormire coepit, et adhuc se uigilare existimat, aspicereque uidetur irruentes in se, uel passim uagantes formas, aut laetas, aut turbulentas.

Oraculum. *Visum.* *Somnium.* *Insomnium.* *Phantasma.*

D. Gregorius lib. 8 *Moralium* cap. 13, et 4 *Lib. Dialogorum* cap. 48, sex genera somniorum ex totidem causis orta commemorat. «Aut enim, inquit, ex plenitudine, uel inanitate corporis somnia existunt; aut ex antecedentibus diurnis curis, aut ex illusione Daemonis, aut ex cogitatione hominis simul et Daemonis illusione, aut ex reuelatione Dei, aut denique ex cogitatione hominis simul et reuelatione Dei.»

Alia genera somniorum ex D. Greg.

Hippocrates in libro *De Somniis* ait somnium duplex esse. Videlicet diuinum et naturale. Diuinum uocat quod a Deo iniicitur, ut praenuntiet insignem aliquem euentum ad laetitiam uel maerorem, felicitatem uel miseriam, siue alicuius priuatae personae, siue totius Reipublicae pertinentem. Naturale appellat quod ex affectione ipsius dormientis et causis in eo latentibus ortum habet[39]. Qua de re in progressu plura.

Alia ex Hippocrate.

[39] Alia insomniorum genera tradit Tertull. in lib. *De Anima* c. 47.

CAPÍTULO III

DOS VÁRIOS GÉNEROS DE SONHOS

O autor do livro *De Spiritu et Anima*, seja ele Hugo de São Victor ou outro qualquer[94], no capítulo 25.º da sua obra descreve cinco géneros de sonhos, a saber: o oráculo, a visão, o sonho [divinatório], o sonho [puro], a aparição. «Ele diz que o sonho é 'oráculo', quando, durante o sono, uma pessoa santa e venerável, ou ainda o próprio Deus, anunciam abertamente algo que terá ou deixará de acontecer, ou então que deve ser feito ou evitado. É 'visão', quando o que alguém teria visto acontece tal e qual lhe tinha aparecido. É 'sonho [divinatório]', aquele que se encontra encoberto pelas imagens, e que não pode ser [**P. 41**] compreendido sem ser interpretado. É 'sonho [puro]' quando alguém transfere para o seu sono, as coisas que o fatigavam no estado de vigília, como os cuidados ou o zelo com o alimento. É 'aparição', quando alguém, no início do sono e julgando-se ainda acordado, vê umas formas confusamente vagantes, ora aprazíveis ora ameaçadoras, parecendo que arremetem contra si.»[95]

Oráculo. Visão. Sonho divinatório.

Sonho puro.

Aparição.

S. Gregório, no livro 8.º da *Moralium*, c. 13.º, e no *Liber Dialogorum*, 4.º, c. 48.º, refere seis géneros de sonhos com origem em igual número de causas. «Com efeito — diz —, os sonhos existem devido à superabundância ou vacuidade dos humores do corpo, a prolongados cuidados precedentes, a um engano do demónio, a um pensamento do homem juntamente com um engano do demónio, a uma revelação de Deus, e finalmente a um pensamento do homem juntamente com uma revelação divina.»[96]

Outros géneros de sonhos segundo S. Gregório.

Hipócrates, no seu livro *De Somniis*, diz que o sonho é duplo, a saber: divino e natural. Ele chama «sonho divino» o que é inspirado por Deus, preanunciando um evento extraordinário para alegria ou tristeza, felicidade ou desgraça, de uma pessoa particular ou duma Nação inteira. Ele chama «sonho natural» o que nasce duma disposição da própria pessoa que dorme e de causas que nele estão ocultas[97]. E, sobre este tema, procedamos a um maior desenvolvimento.

Outros géneros de sonho segundo Hipócrates.

---

[94] N. T. Sobre este assunto, consulte-se a «*Admonitio in Librum de Spiritu et Anima*», PL 40, 779-780.

[95] N. T. PL, 40, 798. (Iuxta Macrobium, livro 1 *in Somnium Scipionis,* c. 3.)

[96] N. T. Cf. PL 77, 409-412.

[97] Tertuliano apresenta outros géneros de sonhos no seu livro *De Anima*, c. 47.

CAPVT IV

DE SOMNIIS DIVINIS, DAEMONIACIS, NATVRALIBVS ET ANIMALIBVS

Somnia diuina.

Nobis uidetur per quam apposite diuidi somnia in diuina, Daemoniaca, Naturalia, et animalia. Diuina sunt quae a Deo inspirantur, siue id fiat immediate a Deo, siue Angelorum interuentu, ut plerumque accidit[40]. Horum multa continente exempla diuinae litterae, tam in ueteri, quam in nouo testamento: in ueteri, ut somnia Iacob cap. 28. *Geneseos*: Iosephi cap. 37. eiusdem libri. Pharaonis cap. 41. In nouo, ut Matthaei 1 et 2, ubi legimus admonitum fuisse diuum Iosephum in somnis ab Angelo, ut puerum IESVM et matrem in Aegyptum deferret, deinde iterum ut eos in regionem Israeliticam reduceret.

Modus, quo somnia a Deo iniiciuntur.

Solet Deus tum ob alios fines somnia immittere; tum saepe numero, ut rerum latentium et futurarum praenotionem hominibus impertiat. Quod facit uel nouas imprimendo species siue intelligibiles, siue sensibiles: uel componendo et coordinando eas, quae nobis antea inerant, et insuper intelligibile lumen communicando, si ita opus sit. Angeli uero, quia neque species, neque lumen per se in animam hominis transfundunt, quoties aliquid inter dormiendum edocent, aperiuntue, id praestant expediendo illis species, easque [**P. 42**] apposite coordinando ministerio spirituum, qui ipsis, uti cetera corpora, ad motum localem obtemperant, ut D. Thomas 1. p. q. 111. art. 3. explicat. Adde etiam sicuti in uigilia, ita et in somniis mouere nonnunquam Angelos corporis humores ad excitandum utilem alicuius rei affectum et cogitationem. Habet enim ad id non parum momenti humorum excitatio, sicuti et ipsum primarum qualitatum temperamentum, ut progressu patebit.

---

[40] De diuinis somniis Philo Iudaeus in lib. *De Insomniis*, Iamblichus in lib. *De Mysteriis Aegypt.,* Trismegistus in *Pymandro.*, D. Gregor. Nyss. in li. *De Hom. Opificio* c. 33, Lact. in lib. *De Opif. Dei* cap. 18. Plutarch. in lib. *De Oraculis Abolitis*, Xenophon in *Symposio*.

CAPÍTULO IV

DOS SONHOS DIVINOS, DEMONÍACOS, NATURAIS E ANIMAIS

Os sonhos divinos.

Por isso, parece-nos que os «sonhos» se dividem apropriadamente em: «divinos», «demoníacos», «naturais» e «animais». São «divinos» os que são infundidos por Deus, seja diretamente seja por intervenção dos Anjos, como quase sempre tem acontecido[98]. As Sagradas Escrituras, tanto no Antigo como no Novo Testamento, contêm muitos exemplos destes sonhos. No Antigo Testamento, como o sonho de Jacob, no *Génesis* c. 28 (10-22); os sonhos de José, no c. 37 (5-11); e o sonho de Faraó, no c. 41 (1-36) do mesmo livro. No Novo Testamento, como em S. Mateus, no 1.º c. (19-21), e no 2.º (13-15), onde lemos que José foi avisado pelo Anjo, em sonhos, para levar o menino Jesus e sua Mãe para o Egito, e posteriormente reconduzi-los para a região de Israel.

Como são os sonhos inspirados por Deus.

Deus costuma enviar sonhos aos homens para fins diversos, mas frequentemente para prenunciar-lhes coisas ocultas e futuras. Deus faz isto, ou imprimindo novas espécies inteligíveis e sensíveis; ou compondo e coordenando as espécies antes em nós formadas; e também, se for necessário, comunicando a luz inteligível. Mas os Anjos, porque, por si mesmos, não transferem para a alma do homem nem as espécies nem a luz inteligível, todas as vezes que, durante o sono, mostram ou revelam alguma coisa às pessoas, fazem-no preparando as espécies e [**P. 42**] coordenando-as adequadamente por meio da atividade dos espíritos, os quais, do mesmo modo que os outros corpos, obedecem aos Anjos quanto ao movimento local, como S. Tomás explica na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 111, a. 3. Acrescenta também que, algumas vezes, os Anjos, tanto no estado de vigília como durante o sono, movimentam os humores corporais para estimular alguma coisa que seja útil ao sentir e ao pensar. Na verdade, para esse efeito, tem muita importância a estimulação dos humores e o próprio temperamento das qualidades primárias, como se verá no desenvolvimento.

---

[98] Cf. sobre os sonhos divinos: Fílon de Alexandria, o Judeu, no seu livro *De Insomniis*; Jâmblico (Caldeu), no livro *De Mysteriis Aegyptorum, Chaldeorum, Assyriorum*; Hermes Trismegisto, em *Pymandro* (in *Corpus Hermeticum*); S. Gregório de Nissa, no livro *De Hominis Opificio*, c. 33; Lactâncio, no livro *De Opificio Dei*, c. 18; Plutarco, em *De Oraculis Abolitis*; Xenofonte, em *Symposio*.

Daemoniaca somnia dicuntur ea, quae a Daemonibus inducuntur[41]: possunt uero ab illis induci eo pacto, quo ab Angelis, cum utrique similem naturam, ac uirtutem habeant: tametsi non eundem finem spectent. Angeli enim gloriam diuini numinis hominumque salutem in iis, ut et in ceteris rebus, quaerunt: Daemones autem his omnino contraria. Ac duo potissimum sunt, quae illi impuri et nefarii spiritus somniorum interuentu assequi nituntur. Alterum est hominum, si mentes non possint, saltem corpora, obscenis cogitationibus, et uoluptatis illecebra contaminare. Qua de re pie conqueritur D. Augustinus lib. 10. *Confessionum,* cap. 30[42]. Idemque luculenter pertractat Iustinus Philosophus et Martyr in libello *Quaestionum*, quae Christianis a gentibus proponebantur, q. 21. Alterum est, ignaros homines uana superstitione imbuere; si eos aliquorum somniorum euentu, ad irrogandam iis fidem pellexerint. Quo artificio constat ethnicos multipliciter fuisse delusos, et in impietate obfirmatos. Vtque cetera huius rei omittamus exempla, narrant Philostratus, Pausanias, et Strabo, eos qui uariis oppressi morbis, Aesculapii, Serapidis, et Amphiarai templa adibant, omnium aegritudinum remedia in quiete, dum eisdem somnia obuersarentur, accipere consueuisse. Quod iccirco Daemones faciebant, ut uel sibi, qui ea remedia suppeditabant, uel tribus illis hominibus in Deorum numerum relatis, diuinus honor tribueretur. Alia multa commemorat Tullius libro primo *De Diuinatione*, et primo *De Natura Deorum*. Lege etiam Herodotum lib. 1, Valerium Maximum lib. 1, cap. 6, Alexandrum ab Alex. lib. 5, cap. 25.

Somnia Daemoniaca.

Quae finem spectent.

D. Augustinus.

D. Iustinus.

CAPVT V

DE SOMNIIS QVAE NATVRALIA ET ANIMALIA NVNCVPANTVR

Somnia Naturalia.

Naturalia somnia dicuntur, quae ex affectione corporum, temperamento, humorum incursionibus, aliisque eiusmodi nascuntur. Nam ii quos melancholia infectat somniant tristia, ut funera, caliginem, tenebras. Qui flaua bili redundant, rixas, iurgia, inimicitias. In quibus est sanguinis redundantia, [**P. 43**] uidere sibi uidentur rubentia, ignes, ustiones. In quibus multum insidet pituitae, aquas, portus, natationes, pluuiam, et id genus.

[41] Lege D. Tho. in 2. 2. q. 95. art. 6, D. Bon. in 2. d. 7. part. 2. a. 1. q. 3. n. 68.

[42] Consule D. Aug. lib. 13. *Super Genes*. c. 15.

Chamamos «sonhos demoníacos» àqueles que são inspirados pelos demónios[99]. Podem de facto ser por eles inspirados por razão idêntica à dos Anjos, pois ambos têm natureza e poder semelhantes, embora não visem o mesmo fim: nestes, como nas outras coisas, os Anjos procuram a glória de Deus e a salvação dos homens, e os Demónios procuram exatamente o oposto. Há dois objetivos principais que estes espíritos impuros e abomináveis tentam alcançar pela intervenção dos sonhos. O primeiro é: contaminar ao menos as mentes dos homens, se não puderem contaminar os seus corpos, com o engodo dos pensamentos obscenos e da volúpia. A este propósito S. Agostinho lamenta-se piedosamente no livro 10.º das *Confessionum*, c. 30 [41, 42][100]. S. Justino, filósofo e mártir, examina esplendidamente o mesmo assunto, no seu libelo das *Quaestionum*[101], q. 21, que os Cristãos apresentavam aos gentios. O segundo é: instruir os homens ignorantes na vã superstição, porquanto na ocorrência de alguns sonhos os atraem insidiosamente para lhes impor o seu patrocínio. Consta que, com este artifício, os Pagãos foram enganados de várias maneiras e permaneceram obstinados na impiedade. Podemos colher exemplos sobre este assunto em Filóstrato, Pausânias e Estrabão, que narram a história de pessoas molestadas por várias doenças e se aproximavam dos templos de Esculápio, Serápis e Anfiarau, onde, durante o sono, costumavam receber a cura de todas as doenças, enquanto os seus sonhos eram observados. Os Demónios faziam isto para que a honra divina fosse atribuída, ou a eles que subministravam a cura, ou àqueles três homens que eram considerados deuses. Túlio[102] refere muitos outros exemplos no primeiro livro *De Diuinatione* e no primeiro livro *De Natura Deorum.* Lê também Heródoto no primeiro livro da *Historiae*; Valério Máximo, no primeiro livro de *Memorabilia Facta et Dicta,* c. 6; Alexandre de Alexandria, no 5.º livro [do *Encomium*], c. 25.

Os sonhos demoníacos.

Que fim têm em vista.

S. Agostinho.

S. Justino.

CAPÍTULO V

DOS SONHOS DENOMINADOS «NATURAIS» E «ANIMAIS»

Designamos «sonhos naturais» aqueles que nascem das disposições corporais, do temperamento, das incursões dos humores e doutras coisas semelhantes. Na verdade, aqueles que são atormentados pela melancolia sonham coisas sombrias: como mortes, escuridão e trevas. Os que estão cheios de bílis

Os sonhos naturais.

---

[99] Cf. S. Tomás, *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 95, a. 6; S. Boaventura, *Commentarii in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi,* 2, d. 7, parte 2, a. 1, q. 3, n. 68.

[100] Cf. S. Agostinho, livro 13 *Super Genesis*, 6, 15.

[101] N. T. *Apologia* I.

[102] N. T. Marco Túlio Cícero (106 a. C.–43 a. C.), filósofo, orador, escritor, advogado e político romano.

Similiter quibus animalis uis humorum: multitudine premitur, grauia quaedam ferre onera sibi uidentur. Et contra qui tenui leuique temperamento sunt, nunc tranare praepetibus pennis aerem, nunc uelocissimo cursu ferri se putant.

Hinc medici, teste Aristotele in lib. *De Diuinatione per Somnia* cap. 3. praesertim Hippocrates in libro *De Insomniis*, et 6. *Epidemiorum* admonent notanda et expendenda esse aegrotantium insomnia ad eorum morbos diiudicandos curandosque. Ex ea nanque obseruatione satis probabilem de qualitate morbi coniecturam ineunt, et qui humores intus lateant, qui eorum defectus, uel exuperantiae sint, dignoscunt. Qua de re extat liber Galeni, qui inscribitur *De Praesagio ex Insomniis Sumendo*. Vbi narrat cum quidam inter dormiendum crus sibi alterum factum lapideum cerneret, praeter omnium opinionem crus ei paralisi obtorpuisse.

Hippocrat.

Quo autem modo tales corporis affectus uel sui, uel cognatarum rerum insomnia excitent, disquirit Galenus loco citato, statuitque animam somni tempore corporis profundum ingressam, et in se collectam ac nullo aduenticio pulsu agitatam, quid interius lateat persentiscere, uidereque, atque inde praedicta somnia effingere. Haec tamen explicatio superficiaria est. Quare dicendum fieri posse, ut humor exuberans V. G. pituita, apprehensa tunc aliquo sensu externo, ut tactu, uel gustatu (nec enim in talibus somniis oportet omnes sensus externos omnino ligari, ut reuera interdum non omnes prorsus ligari, superius diximus) immittat sui speciem ad phantasiam, ex qua fiat apprehensio quorundam coniunctorum, et consimilium, ut ex specie pituitae, quae aquea est et dulcis, nunc memoria seu cogitatio imbrium, nunc dulcium ciborum. Atque ita in ceteris rebus suo modo res habebit. Adde etiam fieri posse ut absque transmissione speciei facta in somniis excitetur in phantasia, aliqua talium rerum apprehensio ex specie iam ibi infixa, modificata tamen per humorem in corpore dominantem.

amarela sonham com lutas, altercações, inimizades. Aos que estão ensopados de sangue, [**P. 43**] parece-lhes ver tudo vermelho, chamas e queimaduras. Naqueles em que se instala grande quantidade de mucosidade, os sonhos são sobre águas, portos, banhos fluviais, chuva e coisas do género. Do mesmo modo, aos que são comprimidos pela multidão dos humores da potência animal, parece-lhes que carregam um fardo muito pesado. Pelo contrário, os dotados de temperamento delicado e leve julgam que ora deslizam suavemente pelos ares, ora voam a toda a velocidade.

Hipócrates.

Eis porque os médicos, segundo o testemunho de Aristóteles no livro *De Diuinatione per Somnia*, c. 3, e principalmente de Hipócrates[103], no livro *De Insomniis* e no livro 6.º do *Epidemiorum*, advertem que as insónias dos doentes devem ser cuidadosamente examinadas, a fim de discernirmos e curarmos as suas doenças. Com efeito, é a partir desta observação que eles formam a conjetura mais provável da natureza da doença e reconhecem que humores se escondem lá dentro e quais são as suas defeções ou superioridades. Sobre este assunto existe um livro de Galeno que se intitula *De Praesagio ex Insomniis Sumendo*, onde se refere que determinada pessoa, durante o sono, viu que uma das suas pernas era de pedra e, contra a expectativa de todos, a sua perna ficou imóvel, paralisada.

No livro acima referido, Galeno inquiriu como é que as insónias provocavam tais afeções corporais, tanto em si como nas coisas com ele relacionadas, e concluiu que a alma, durante o tempo do sono, entrando na parte mais interior do corpo, e recolhendo-se em si mesma e, não sendo agitada por nenhum impulso estranho, ela percebe claramente e vê o que se esconde no interior; e por essa razão reproduz esses sonhos. Mas esta explicação é superficiária[104]. E por isso devemos afirmar que é possível que um humor superabundante, por exemplo a pituíta [mucosidade], então apreendida por um sentido externo, como o tato ou o paladar (nesses sonhos, não é necessário que todos os sentidos externos estejam completamente ligados, e de facto, como dissemos, nem sempre estão todos ligados inteiramente), envie uma espécie sua para a fantasia, a partir da qual se faça a apreensão de algumas das combinações e semelhanças, como aliás se faz a partir da espécie da mucosa [pituíta], que é aquosa e doce, devido à memória e reflexão sobre a água da chuva e sobre o sabor dos alimentos. E assim em todas as restantes coisas, a seu modo, isto acontece. Acrescentemos, também, que é possível fazer brotar na imaginação uma certa apreensão dessas coisas a partir duma espécie aí gravada, se bem que modificada pelo humor corporal dominante, sem a transmissão das espécies realizada nos sonhos.

---

[103] N. T. Hipócrates (460 a. C.–377 a. C.), o Pai da Medicina. Nasceu em Cós (Grécia), estudou retórica e filosofia. É considerado o tipo do médico ideal — «Juramento de Hipócrates».

[104] N. T. «superficiária»: isto é, construída em terreno alheio. (Direito romano — Ulpiano.)

Somnia animalia.

Animalia somnia dicuntur, quae uersantur circa res eas quibus per diem occupati fuimus. Harum nanque simulacra ut sunt recentia, ita plerumque magis mouent. Vnde Lucretius lib. 4. sui poematis:

In somnis eadem plerosque uidemus obire:
Causidicos causas agere, et componere leges:
Iuduperatores pugnare, et proelia obire:
Nautas contractum cum uentis degere bellum:
Et quo quisque fere studio defunctus adhaeret,
Aut quibus in rebus multum sumus ante morati.

Ad idem genus pertinent somnia rerum, aut personarum, in quas odio, amore, timore, aut spe, uehementer afficimur. Cum similter et horum species ob assiduum ipsarum usum ualde actuosae sint et ad [**P. 44**] excitandam potentiam efficaces. Hinc liberales et benefici somniant se aliis largiri: mendici, petere: cantores, canere; philosophi, disputare: auari, pecuniam congerere, alii alia similia. Ideoque Aristoteles 1. *Ethicorum* cap. 13. bonorum hominum somnia meliora esse inquit, quam aliorum: propterea quod consilia, quae ad uirtutum officia exercenda solicite agitant, eadem eis in somno occurrunt.

CAPVT VI

PROBLEMATVM AD SOMNIA PERTINENTIVM DISSOLVTIO

Accedamus nunc ad enodanda problemata ad somniorum rationem spectantia.

Primum sit, *cur dormientes multiplici uarietate fallaciae uidentur sibi audire, intueri, legere, colloqui, ceteraque huiusmodi, cum non ita res habeat.*

Operatio sensuum internorum in somnis imperfecta.

Responsio. Quia imagines, quibus ad hasce notiones formandas utuntur, per naturam suam agunt, earum uero natura est repraesentare tam res ipsas, quam eis coniuncta, uidelicet loca, formas, figuras, actiones, quae proinde similiter, atque in uigilia et in ueris rebus, somno obiiciuntur. Ob id autem maxime in somnis hallucinatio contingit, quia tunc sensus interni ligati sunt, hoc est, imperfecte, et quasi per umbram operantur, nec rationis ui corriguntur.

Designamos «sonhos animais» os que recaem sobre aquelas coisas que nos ocuparam durante o dia. E na verdade, são as imagens mais recentes dessas coisas que geralmente mais se mostram. Donde Lucrécio[105] no 4.º livro do seu poema:

Os sonhos animais.

Nos sonhos nós vemos as mesmas coisas que afrontamos o mais das vezes:
Os legistas defendem as causas e organizam as leis,
Os generais combatem e enfrentam as guerras,
Os marinheiros travam uma luta desgastante contra os ventos:
E, em geral, cada um sente-se mais ligado ao que prestou especial [atenção,
Ou às coisas nas quais, anteriormente, todos mais nos demorámos.

Pertencem ao mesmo género os sonhos de coisas ou de pessoas que nos afetaram fortemente pelo ódio, pelo amor, pelo temor ou pela esperança. Da mesma forma as imagens dessas coisas, devido à sua permanente utilização, são fortemente ativas e [**P. 44**] eficazes para estimular as potências. Eis porque as pessoas liberais e amáveis sonham que são generosas com os outros, os indigentes sonham em mendigar, os poetas em cantar, os filósofos em disputar, os avarentos em acumular dinheiro, e outros sonham com outras coisas semelhantes. E por isso Aristóteles, no 1.º livro dos *Ethicorum*, c. 3, diz que os sonhos dos homens honestos são melhores que os dos outros homens, porque as resoluções que eles aplicaram com solicitude no exercício da sua vida virtuosa são as mesmas que lhes ocorreram durante o sono.

CAPÍTULO VI

REFUTAÇÃO DE ALGUMAS QUESTÕES RELACIONADAS COM OS SONHOS

Propomo-nos agora esclarecer os problemas relacionados com os sonhos.

O primeiro é: *porque é que, durante o sono, as pessoas julgam que ouvem, intuem, leem, dialogam, e outras coisas do género, quando isso assim não acontece?*

Imperfeição da operação dos sentidos internos durante o sono.

Respondemos. Porque as imagens, de que nos servimos para formar as próprias noções, agem em conformidade com a sua natureza: porquanto é próprio das imagens «representar», tanto as próprias coisas, quanto as coisas que a elas estão ligadas, a saber: os lugares, as formas, as figuras, as ações, que, por conseguinte, no sono se mostram do mesmo modo que as coisas reais no estado de vigília.

[105] N. T. Tito Lucrécio Caro (ca. 99 a. C.-55 a. C.), poeta e filósofo latino, autor do poema *De Rerum Natura*.

2. *Quid causae est, cur in somniis tam multa, noua, extranea, portentosa animo obuersantur, ita ut aliquando nec pes nec caput uni reddatur formae?*

R. Quia tunc uapores et spiritus inordinate, et tumulutose in cerebro diuagantur, et simulacra obturbant, commiscent, hebetant. Praeterea, quia ipsa anima quasi otium agens ad usum specierum segniter se applicat, et intentionem negligit. Quo fit ut aliena multa et inter se minime cohaerentia coniungat, et modo haec, modo illa, ut quidque obuium est, apprehendendo, rerum ordines, situs, magnitudines, loca miris modis euariet. Vnde simulacra, teste Aristotele tertio cap. huius lib. similia sunt nubibus in aere pendentibus, quae nunc in hanc, nunc in illam figuram transeunt. Sane ut ex eisdem litteris multifariam compositis diuersa fiunt nomina, quae res alias, atque alias significent: ita ex eisdem speciebus uarie coagmentatis multiplicia idola, et dissimiles repraesentationes existunt. Haec igitur causa est, cur nihil tam praepostere, tam incondite, tam monstrose cogitari queat, quod non possimus somniare, etsi nullae imagines internis sensibus de nouo accedant.

Simile.

3. *Cur haec ipsa uigilantibus non accidunt?*

Simile.

R. Quia, ut fumus uaporari, si qua egrediatur, non inueniat, caligine domum circumfundit, et tenebricosam reddit, ita halitus et spiritus, quia somni [**P. 45**] tempore occlusis meatibus, qua foras excurrant, non habent; cerebrum quasi nube obtegunt, ac sensus praepediunt. Ita ut nec sibi ipsis constent, nec ui rationis, quae tunc etiam ligata est, emendari queant. Talis cerebri perturbatio in uigilia, integra sanitate et ualitudine non datur, esto similia nonnunquam obueniant insanis et phreneticis, qui commeante in cerebrum copia praecalidi sanguinis, aut dissoluta ob aliam causam organi temperie, non minus absurda et inepta cogitant, ac loquuntur, quam dormientes.

E é por isso que também nos sonhos se torna possível a alucinação, posto que então os sentidos internos permanecem ligados, isto é, operam imperfeitamente e quase na penumbra, sem que sejam corrigidos pela força da razão.

2. *Qual é a causa por que tantas coisas novas, estranhas e assombrosas se oferecem ao nosso espírito nos sonhos, de modo que algumas vezes nem um pé nem uma cabeça apresentam a mesma forma?*

Respondemos. Porque então os vapores e os espíritos vagueiam no cérebro desordenada e tumultuosamente, confundindo, misturando e desgastando as imagens. Além disso, porque a própria alma se aplica com lentidão e descuidada atenção na utilização das imagens, como que agindo repousadamente. Donde resulta que ela junte muitas coisas estranhas e desconexas, umas de um modo e outras de outro, de sorte que tudo o que lhe é apresentado na apreensão, as disposições das coisas, os lugares, as grandezas, ela lhes mude a condição de um modo extraordinário. Donde, como afirma Aristóteles no 3.º capítulo deste livro, as imagens são semelhantes às nuvens que, pairando no ar, transitam ora numa ora noutra figura. Assim como das mesmas letras, dispostas convenientemente em lugares diferentes, naturalmente se fazem vários nomes que significam umas e outras coisas; assim também das mesmas imagens, reunidas de maneiras diversas, se produzem muitas formas com representações diferentes. Esta é, pois, a razão por que nada pode ser pensado duma forma tão absurda, tão rude, tão monstruosa, que não possa ser objeto dos nossos sonhos, mesmo que nenhumas imagens sobrevenham de novo aos sentidos internos.

Símile.

3. *Porque é que estas mesmas coisas não acontecem no estado de vigília?*

Respondemos. Porque assim como o fumo do vaporário[106], todas as vezes que sai, não se consegue localizar, transformando-se numa névoa escura que se espalha pela casa toda, assim também o vapor e os espíritos, não tendo por onde sair [**P. 45**] pois durante o sono os canais estão fechados, abafam o cérebro como se fossem uma nuvem e entravam os sentidos: de modo que elas não podem ser alteradas, ou por serem autoconsistentes, ou por força da razão, que então ainda se encontra pouco flexível. Esta perturbação cerebral no estado de vigília não existe na situação de saúde mental e corporal perfeitas. Às vezes confrontam-se, com perturbações semelhantes, os dementes e os frenéticos, os quais pela abundância do sangue quente que aflui ao cérebro, ou por outra causa que aniquila o equilíbrio dos órgãos, pensam e falam sobre coisas não menos absurdas e impertinentes que as das pessoas que dormem.

Símile.

[106] N. T. «Vaporário»: tubo que conduzia os vapores para os banhos quentes.

Incubi et nocturnae suppressiones ex uentriculi cruditate.

4. *Quam ob causam aliquando dormientes grauiter conflictantur quasi oppressi incubantis, et uocem, ac spiritum intercludentis Daemonis, aut alicuius rei similis pondere, quod Ephialtem, quasi subsultorem, uocant*[43]*?*

R. Quia, potissimum post affluentem satietatem, multus sanguis, aut spiritus ob defectum coctionis parum defaecatus, proindeque obscurus et tetricus in cerebrum euadit, ipsumque degrauat; atque accubatu suo terrificam illam mouet imaginem, et quia in somnis parua (ut obseruat Arist. libro *De Diuinat. per Somnia* cap. 1.) magna apparent, uidetur sibi qui ita est affectus superiniecta mole premi aut suffocari eluso phantasiae sensu: a quo labore, ut se expediat et ut lemures illos aut striges, quibus se opprimi imaginatur, excutiat, conatum facit, ac nonnunquam diu luctatur et suspiria gemitusque plorabundos edit et succlamat, nec excitare se omnino potest multo halitu spirituum uias obsidente, immo et prauo humore cor, pectoris musculos, dordum, et tendones simul occupante. Vnde illud poetae[44]:

> [..............................] In mediis conatibus aegri
> Succidimus: nec lingua ualet, nec corpore notae
> Sufficiunt uires, nec uox, aut uerba sequuntur.

Quoniam autem istiusmodi affectio ex stomachi incoctione et humorum colluuie originem habet, solent incubi grauium morborum anteambulones esse.

---

[43] Lege Fracastorium lib. *De Sympath*. c. 19, Leuinum li. 2. *De Occul.Nat. Mir*. c. 3, Christophorum a Veja libro 3. *De Arte Medendi* c. 13.

[44] Virgil. 12. Aen.

Os pesadelos (incubos), ou opressões noturnas provêm da indigestão.

4. *Por que razão, às vezes durante o sono, as pessoas lutam pesadamente, como que esmagadas por incubadores, a voz e o espírito embargados pelos demónios, ou como que sobressaltadas por um peso duma coisa semelhante ao que chamam de «efialta»*[107] *[ou pesadelo]?* [108]

Respondemos. Porque, a maior parte das vezes após um copioso enfartamento, grande quantidade de espíritos e de sangue deficientemente purificado por causa da insuficiência digestiva, e portanto escuro e repugnante, entra no cérebro e degrada-o; e este, desde o seu acúbito[109], movimenta todas essas horríveis imagens. E ainda porque nos sonhos (como observa Aristóteles no livro *De Diuinatione per Somnia*, c. 1) as imagens pequenas mostram-se grandes, segundo parece por eles serem assim afetados pela intensidade da pressão suportada, ou sufocados, uma vez que se encontra fechado o sentido da fantasia, por cuja ação afasta de si e esforça-se para que sejam expulsos aqueles espectros ou vampiros por quem julga estar a ser oprimida, travando por vezes uma longa luta e solta suspiros, lamentos muito chorosos e gritos. E a fantasia não pode ser estimulada, devido à intensidade do sopro dos espíritos instalados nos canais e, mais ainda, devido ao sangue viciado que se apodera simultaneamente do coração, da parte baixa dos músculos torácicos e dos tendões. Donde o canto do Poeta[110]:

[*É como quando a noite nos traz sonhos*
E queremos correr] com todo o esforço,
Mas quê, as pernas bambas se recusam,
Vigor que em nós havia não sentimos,
A língua é muda e nada pronuncia.[111]

Mas também porque esta afeção tem a sua origem na indigestão estomacal e na poluição dos humores, os pesadelos costumam ser anunciadores de graves doenças.

Nos sonhos, as coisas parecem maiores.

---

[107] N. T. Na mitologia grega, Efialtes (o que salta) era um gigante, irmão gémeo de Oto, ambos filhos de Posídon e Ifimedia. Era considerado o demónio dos pesadelos.

[108] Lê Jerónimo Fracastoro, no livro *De Sympathia et Antipathia Rerum*, c. 19; Levino Lémnio, no 2.º livro *De Occultis Naturae Miraculis*, c. 3; Cristóvão da Veiga, no 3.º livro *De Arte Medendi*, c. 13.

[109] N. T. Ou triclínio, o leito de mesa das refeições dos Romanos.

[110] Virgílio, *Eneida*, 12, [910-912].

[111] N. T. Tradução de Agostinho da Silva, *in* «Obras de Virgílio», *Eneida*, p. 502 (Círculo de Leitores, Lisboa, 1993). Note-se que a citação do texto virgiliano aqui transcrita pelo comentador desta obra faz parte de um belo símile literário cujo comparante remete para uma expressa referência justamente aos pesadelos durante o sono, e correspondente aos vv. 908-910 (incompletos) de Virgílio, mas que o comentador eliminou. Para melhor compreensão do contexto, resolvemos fazer a sua reposição na tradução do professor Agostinho da Silva, colocando-a entre colchetes e em itálico.

Res in somnis uideri maiores.

5. *Cur somno percepta, multo maiora et uehementiora iudicantur, quam ipsa sint?* Nam exempli gratia pituitae defluxus ad linguam, quia aliquantulum dulcis; dormientibus mel uidetur: et fulminasse tonuisseque putant cum soni exigui aures eorum pulsant, et per ignem incedere, cum calor exiguus aliquam partem corporis occupat?

R. Quia obtusus sensus, dum nequit sensilium differentias exacte internoscere, et discernere; confert se ad id quod in quouis genere notissimum est, qualia sunt in iis, quae sub sensum cadunt, obiecta maiora, acrioraue.

6. *Cur hoc potius, quam illud somniamus, cum tam huius, quam illius imago in nostro sensu haereat*[45]*?*

R. Quia non quaeuis imago aeque potentiam lacessit, et ad operandum mouet, sed interdum ea, quae recentior est: ut cum somniamus, quae paulo ante egimus; nonnunquam ea, quae rem tristem repraesentat, ut mortem cum is, qui somniat melancholico humore abundat. Solent enim affectiones corporis, ut superius diximus, mouere simulachra earum rerum, ad quas inclinant. Denique huiusce rei causa reddi certa non potest; cum pro tempore, loco, subiecto [**P. 46**] temperamento, aliisque eiusmodi circunstantiis uarietatem magnam habeat.

Somnia matutina.

7. *Quare sub lucem clariora habemus somnia, minusque distorta, et inepta?*

R. Quia minuta iam somni decursu uaporum copia, factaque remissior spirituum agitatio, non ita sensuum internorum functiones turbat.

Etiam bruta somniare.

8. *Nunquid homines tantum, an etiam bruta somniant?*

R. Etsi homines plusquam ceterae animantes somnient, ut asserit Aristoteles 4. *De Historia Animalium* cap. 10. Cuius rei causa uidetur esse, quia homo magna ex parte tenuiores halitus in cerebrum mittit, et acutiores, atque ad operandum promptiores habet internos sensus[46]: tamen etiam bruta somniant, ut eodem loco philosophus docet. «Somniare, inquit, non solum homines, sed etiam equos et canes et boues palam est, atque etiam oues et capras, denique genus omne quadrupedum, idemque animalis fecundum: declarant id canes suo latratu, quem per quietem agunt»;

---

[45] Lege D. Th. 2. 2. q. 95. art. 6.

[46] Plinius lib. 10. *Nat. His.* cap. 75.

5. *Porque é que as coisas percecionadas durante o sono aparecem muito maiores e mais impetuosas do que são?* Por exemplo, porque é que, durante sono, a saliva que escorre na língua parece um pouco mel doce; e muitos julgam que relampeja e troveja quando as vozes baixas fazem vibrar os seus ouvidos, e que são apanhados pelo fogo quando um baixo calor se instala em qualquer parte do corpo?

Respondemos. Porque os sentidos debilitados, embora não possam reconhecer e distinguir com exatidão as diferenças dos objetos sensíveis, confrontam-se com aqueles que são bem conhecidos em qualquer género, tal como neles existem: que são os objetos que caem sob os sentidos como sendo maiores e mais impetuosos.

6. *Porque é que sonhamos mais com uma coisa que com outra, quando as imagens duma e doutra estão reunidas nos nossos sentidos*[112]*?*

Respondemos. Porque não é qualquer imagem que indistintamente excita uma potência e a move a aplicar-se, mas a imagem que entretanto é retida; como quando sonhamos naquilo que um pouco antes nos ocupava, por vezes a imagem representa uma coisa triste, como o sonhador que está repleto de humor melancólico. De facto, as afeções corporais geralmente fazem nascer imagens daquelas coisas para que propendem, como acima dissemos. Em conclusão, não podemos dar uma causa certa para estas coisas, uma vez que temos de considerar uma grande variedade de circunstâncias relacionadas com o tempo, o lugar, o temperamento [**P. 46**] do sujeito e outras coisas desta espécie.

Os sonhos matinais.

7. *Porque é que ao amanhecer temos sonhos mais claros, menos distorcidos e menos importunos?*

Respondemos. Porque o sono já decorrido vai diminuindo a quantidade dos vapores e a agitação dos espíritos torna-se mais calma, e desta maneira as funções dos sentidos internos não são perturbadas.

Os animais irracionais também sonham.

8. *Porventura apenas os homens sonham, ou também os animais irracionais?*

Respondemos. Admite-se que os homens sonham mais que os outros animais, como Aristóteles afirma no 4.º livro do *De Historia Animalium*, c. 10. E a causa disto parece ser esta: é que o homem envia para o cérebro a maior parte das exalações mais ténues e mais penetrantes, e tem os sentidos internos mais prontos para funcionar[113]. Contudo, os animais irracionais também sonham, como explica o Filósofo no mesmo lugar: «Sonham, não apenas os homens — diz ele —, mas também os cavalos, os cães e os bois, como é de todos conhecido, e igualmente as ovelhas e as cabras, enfim, todo o género dos quadrúpedes e também dos animais vivíparos. Os cães

[112] Lê S. Tomás, *Summa Theologiae*, 2. 2., q. 95, a. 6.

[113] Cf. Plínio, o Velho, *Naturalis Historia*, livro 10, c. 75.

quanquam de iis quae oua pariunt incertum hoc est). Licet uero quid de omnibus perfectis animantibus asserendum sit, num uidelicet cuncta somnient, haud constet: illud tamen pro certo habendum ex imperfectis, quae memoriae ui carent, nullum somniare, cum haec non seruent in interno sensu imagines, e quibus elicienda sunt somnia.

9. *Cur ineunte somno, praesertim si illico post cibum dormire incipimus, non confestim somnia apparent?*

R. Quia uehementior uaporum agitatio non sinit, uti iam diximus exhibere sese imagines, sed ut in aqua mota euanescunt.

An infantes somnient.

10. *Accidunt ne etiam infantibus somnia?*

R. Negat Aristoteles lib. 4. de *Historia Animal.* cap. 10. «Editis, inquit, nuper in lucem, et infantibus adhuc nullum penitus contrahitur somnium, sed plurimis anno circiter quarto aut quinto aetatis uisa incipiunt.» Oppositum docet Galen. lib. *Aphorismorum* 3. aphorismo 23. Plinius lib. 10, cap. 75. Tertul. in suo libro *De Anima* cap. 49, hisce uerbis: «Infantes qui non putant somniare, cum omnia animae pro modo aetatis expungantur in uita, animaduertant succussus et nutus et renidentias eorum per quietem, ut ex re comprehendant motus animae somniantis facile per carnis teneritudinem erumpere in superficie.» Haec dubitatio ita explicanda uidetur, ut dicamus accidere quoque infantibus somnia, ut probant indicia illa a Tertulliano adducta, quae etiam alii auctores afferunt. Verum quia eiusmodi somnia admodum obscura sunt et uix apparentia ob redundantiam humoris et organorum defectum in ea aetate: iccirco Aristoteles nolens ea uocare insomnia, negauit infantes somniare. Quare idem lib. septimo de *Historia Anim.* cap. ultimo infantibus somnia concedit: «Infantes, inquit, primis quadraginta diebus neque rident, cum uigilant, neque lacrimantur, sed noctu et per quietem utrumque interdum faciunt: somniare etiam eos constat, sed sero meminisse possunt imaginum.»

Tertull.

11. *Cur aliqui tota uita non somniant?*

R. Quia ita agiles habent spiritus tantamque expirationum uim in cerebrum eiaculantur, ut ostendendis per quietem imaginibus locum non dent. Refert uero Aristoteles **[P. 47]** lib. 4 de *Hist.*

Aristotel.

mostram-nos que sonham pelos seus latidos durante o sono.» Todavia quanto aos animais ovíparos, isto é incerto. Conquanto possamos afirmar isto de todos os animais perfeitos ou que conste: «é evidente que todos eles sonham», no entanto podemos ter a certeza de que os animais imperfeitos, os que carecem da força da memória, não sonham, dado que não conservam no sentido interno as imagens a partir das quais se obtêm os sonhos.

9. *Porque no começo do sono, especialmente se começamos a dormir logo após uma refeição, os sonhos não aparecem imediatamente*?

Respondemos. Porque a ebulição mais intensa dos vapores não permite, como já dissemos, a reprodução das próprias imagens, mas elas desaparecem como na água em movimento.

Se as crianças sonham.

10. *Também as criancinhas chegam a ter sonhos*?

Respondemos. Aristóteles nega, no livro 4.º da *Historia Animalium*, c. 10: «Até agora os recém-nascidos e as crianças — diz ele — nunca produziram sonho algum; mas na maioria dos casos elas começam a sonhar por volta dos quatro ou cinco anos.» Ensinam o contrário: Galeno, no livro *Aphorismorum Hippocratis*, 3, aforismo 23; Plínio, no livro 10.º, c. 75; e Tertuliano, no seu livro *De Anima*, c. 49, nestas palavras: «Aqueles que julgam que as criancinhas não sonham porque todas as funções da alma são realizadas ao longo da vida de acordo com a sua capacidade etária, devem observar atentamente, quando elas dormem, os seus estremecimentos, os seus acenos e os seus sorrisos radiantes, e assim compreenderão que esses fenómenos são emoções duma alma que sonha, e que tão prontamente escapam para a superfície através do seu delicado corpo.» Parece-nos que assim está esclarecida esta dúvida, de modo que podemos dizer que as crianças também sonham, como aliás comprovam os indícios apresentados por Tertuliano e que outros autores também alegaram. Mas porque esses sonhos são bastante obscuros e de difícil aparência devido à superabundância dos humores e à debilidade dos órgãos nesta idade: foi por esse motivo que Aristóteles, não os querendo chamar de insónias, disse que as crianças não sonham. Pelo que o mesmo Aristóteles, no 7.º livro da *Historia Animalium*, último capítulo, admite que as crianças sonham: «Nos primeiros quarenta dias — diz ele —, as crianças, quando estão acordadas, não sorriem nem choram, e durante o sono noturno às vezes fazem ambas as coisas: é pois coisa assente que elas também sonham, contudo só muito mais tarde elas podem lembrar-se das imagens.»

Tertuliano.

11. *Porque é que algumas pessoas não sonham durante a vida inteira*?

Respondemos. Porque elas têm os espíritos de tal maneira ativos e a força das exalações a circular no cérebro é tanta, que não concedem lugar para apresentações de imagens durante o sono. Porém Aristóteles, **[P. 47]**

Aristóteles.

Animalium, cap. 10, quosdam qui nunquam somniarant, cum eis processu aetatis somnium accidisset, habitum corporis uel in mortem, uel in aegritudinem mutasse. Quod etiam confirmat Plinius libro 10, cap. 75, aiens mortiferum fuisse signum contra consuetudinem somnium: eiusque rei exempla constitisse[47].

Plin.

Deprecatione Salomonis in somnis.

12. *Si somniantes liberum rationis usum non habent, quonam pacto 3. Regum cap. 3. petitio Salomonis in somniis tantopere Deo placuit, ut singulare sapientiae munus ab eo obtinuerit?*

D. Thom.

Alensis.

Richard.

R. D. Thomas 1. 2. q. 113. ar. 3. et 2. 2. q. 154. art. 5. ad 1. secutus D. Augustinum 12. super *Genes. Ad Litt.* c. 15, D. Bonauentura in 2. d. 25. q. 6. n. 72, Alensis 4. p. q. 101. membro 3. art. 3, Richardus *Quodlib.* 1. q. 17. aiunt illam Salomonis petitionem non fuisse Deo gratam in somniis per se, sed ob aliam eiusdem rei in uigilia postulationem ex qua illa in somno ortum habuit. Secundo respondent aliter iidem doctores D. Thomas, illum somnum non fuisse naturalem sed uaticinii et in istiusmodi somno dari usum liberi arbitrii. De quo dicitur *Numer.* 12.: «Si quis fuerit inter uos Propheta Domini, per somnium, aut in uisione loquar ad eum.» D. Bonau. ait meruisse Salomonem in somniis ex priuilegio. Alensis illum non simpliciter tunc dormiisse: sed ut in uisione, et oraculo uigisse in eo rationem, quoad actum superiorem, praeter ordinarium naturae cursum. Richardus, habuisse solutum liberum arbitrium supernaturali dono.

D. Bonau.

13. *Cur temulentis et heluonibus aut nulla somnia, aut confusa apparent?*

R. Quia in his ob turbulentum motum uaporum e uino ciboque in caput ascendentium perplexae admodum sunt imagines, nec, ut oportet, elucent quemadmodum cum citatissima uertigine rota circumuehitur radii nulli a nobis percipiuntur: et ut cum multi lapilli dimittuntur in stagnum, circulorum orbes anfractus suos inter se impediunt.

[47] Lege Suetonium in *Nerone* capite 46.

no 4.º livro da *Historia Animalium*, c. 10, menciona algumas pessoas que nunca tinham sonhado e, quando no decorrer da idade lhes ocorre ter um sonho, muda-se um estado corporal ou em morte, ou então em doença. Isto mesmo confirma Plínio, no 10.º livro da *Naturalis Historia*, c. 75, dizendo que encontramos exemplos de que, contra o costume, o sonho era considerado um sinal mortífero[114].

Plínio.

12. *Se quando sonhamos não possuímos o uso livre da razão, porque é que, segundo o 3.º (1.º) Livro dos Reis, c. 3 (5-15), a prece de Salomão, num sonho teria agradado tanto a Deus que d'Ele tenha obtido a graça singular da sabedoria*?

A prece no sonho de Salomão.

Respondemos. S. Tomás, na *Summa Theologiae*, 1-2, q. 113, a. 3, e 2-2, q. 154, a. 5 ad 1, em conformidade com S. Agostinho, no *De Genesis ad Litteram*, livro 12, c. 15 (31); S. Boaventura, nos *Commentaria in II Librum Sententiarum*, dist. 25, q. 6, n. 72; Alexandre de Hales, na *Summa Vniuersae Theologiae*, parte 4, q. 101, membro 3, a. 3; e Ricardo[115], nas *Quaestiones Quodlibetales*, 1, q. 17, dizem que a petição de Salomão, durante um sonho, não agradou a Deus por si mesma, mas por causa de outra súplica acerca da mesma matéria que ele fez no estado de vigília, da qual teve origem a que teve num sonho. Em segundo lugar, os próprios doutores respondem à mesma questão de forma diferente. S. Tomás diz que não se tratava de um sonho natural, mas dum sonho de vaticínio e em tal sonho pode admitir-se o livre arbítrio; e por isso diz o Livro dos *Números*, 12 (6): «Se houver entre vós um profeta do Senhor, falarei com ele em sonhos e em visões.» São Boaventura afirma que Salomão mereceu este dom nos sonhos por privilégio. Alexandre de Hales diz que, nessa ocasião, ele simplesmente não dormia, mas, tal como na visão e na profecia, a razão nele florescia como um ato superior para além do curso ordinário da natureza. Ricardo diz que ele gozava do livre arbítrio, por graça divina.

S. Tomás.

S. Boaventura.

Alexandre de Hales.

Ricardo de S.Vítor.

13. *Porque é que os ébrios e os glutões não têm sonhos, ou têm sonhos confusos*?

Respondemos. Porque, devido ao movimento turbulento dos vapores provenientes do vinho e da comida que sobem à cabeça, no interior destas pessoas as imagens são bastante confusas e não se revelam como convém, do mesmo modo que, quando rodopiam vertiginosamente, nenhuns raios são por nós apreendidos, tal como quando arremessamos pequenas pedras no lago, os enrolamentos em circulação mutuamente desfazem as suas órbitas circulares.

---

[114] Lê Suetónio, *De Vitis Caesarum,* «In Nerone», c. 46.

[115] N. T. Ricardo de S. Vítor, m. 1173, teólogo e místico, discípulo e sucessor de Hugo na Abadia de S. Vítor de Paris.

[P. 48]

IN LIBRVM
DE DIVINATIONE PER SOMNIVM

CAPVT I

DIVERSA VETERVM PHILOSOPHORVM PLACITA DE DIVINATIONE PER SOMNIVM

Qui omnium somniorum fidem et auctoritatem sustulerunt.

De arte diuinandi, seu praesagiendi futura ex insomniis quam somnispiciam uocant, diuersae ac repugnantes fuere ueterum philosophorum sententiae[48]. Nam Epicurus, Metrodorus Chius, Xenophanes Colophonius, et ex Romanis Tullius in libris *De Diuinatione*, eam de medio sustulerunt. Contra Orpheus, Pythagoras et Platonici, ac Stoici non parum auctoritatis eidem irrogarunt, etsi diuersa ratione. Stoici nanque omnia somnia aliquid portendere arbitrati sunt. Platonici quaedam falsa esse atque inania uitae ludibria censuerunt; alia uera et utilem futurarum rerum praedictionem continentia. Credidit enim Plato, (ut ex iis quae ab illo sub persona Socratis in *Politia* disputata sunt, collegit 1. *De Diuinatione* Tullius), cum quis se quieti tradit ea parte animi, quae rationis et intelligentiae est, saturata

Platonis opinio.

[48] De hac re Plato dial. 5. de Repu. Cic. in lib. De diuina, Lactantius in libro de Opif. Dei c. 18. de Greg. Nyss. in li. de crea. hominis cap. 14, Tertullianus in l. de anim. cap. 45, Macrob. lib. 3. in somn. Scip. de Th. in 2.2. qu. 65. art. 6.

SOBRE O LIVRO *ACERCA DA ADIVINHAÇÃO POR MEIO DOS SONHOS*

CAPÍTULO I

DIFERENTES OPINIÕES DOS ANTIGOS FILÓSOFOS SOBRE A ADIVINHAÇÃO PELOS SONHOS

Os que se ocuparam da fé e credibilidade de todos os sonhos.

Os antigos filósofos tiveram opiniões diversas e contraditórias sobre a arte de adivinhar ou de predizer o futuro através de sonhos, que eles denominam «sonho-visão»[116] [somnispiciam][117]. De facto, ocuparam-se dele Epicuro, Metrodoro de Quios, Xenófanes de Cólofon e, entre os Romanos, Túlio nos livros *De Diuinatione*. Por outro lado, Orfeu, Pitágoras, os Platónicos e os Estoicos atribuíram-lhe não pequeno crédito, ainda que por razões diferentes. Na verdade, os Estoicos julgavam que todos os sonhos prediziam alguma coisa. Os Platónicos pensavam que alguns sonhos eram falsos e vãs ilusões para a vida; e que outros eram verdadeiros e continham úteis previsões de coisas futuras. Platão acreditava (como Túlio, no 1.º livro *De Diuinatione,* [29, 60-61], recolheu das palavras do diálogo dirigido pelo próprio Sócrates na *Politia* [9, 571])[118], que, quando uma pessoa se entrega ao repouso do sono, é saciada com o alimento dos bons pensamentos por aquela parte da alma, que é a razão ou a inteligência, mas que integra o apetite do

Opinião de Platão.

---

[116] Cf., sobre este assunto, Platão, 1.º livro, *De Republica*; Marco Túlio Cícero, *De Diuinatione*; Lactâncio, *De Opificio Dei*, c. 18, d.; S. Gregório de Nissa, *De Creatione Hominis*, c. 14; Tertuliano, 1.º livro *De Anima*, c. 4; Macróbio, secção III (3.º livro) *In Somnium Scipionis*; S. Tomás, 2.2 *Summa Theologiae*, q. 65, a. 6.

[117] N. T. Miguel de Medina define-o em *Christianae Paraenesis siue De Recta in Deum Fide Libri Septem*, livro 2, p. 28: «Est enim somnispicia quae in diuinorum somniorum, id est, eorum quae diuinitus infunduntur, interpretatione uertatur, quae non est aliud quam pars prophetiae nam per somnia cum uiris sanctis, Deum nonumquam congredi, scriptura docet» (Sonhos-visões são aqueles em que se dá uma interpretação dos sonhos divinos, isto é, daqueles sonhos que são infundidos por Deus. Tais sonhos são uma espécie de profecia, pois através deles, como ensina a Sagrada Escritura, algumas vezes Deus comunicou com os santos varões.)

[118] N. T. ou *De Republica*.

bonarum cogitationum epulis; quae autem uoluptatis appetitum continet, nec inopia enecta; nec immoderatis obstupefacta cibis et potationibus (utrumque enim praestingere aciem mentis solet, siue naturae deest quidpiam, siue redundat.). Praeterea illa parte animi, in qua ira efferuescit, sedata atque restincta, ita ut nihil sit, quid errorem perturbationemque afferat, euenire ut tertia pars rationis et mentis eluceat et sopito corpore ipsa uigeat, seque ad capessenda insomnia acrem praebeat; et quae ei tunc uisa occurrunt tranquilla esse, atque ueracia. Habuit autem haec Platonis sententia originem ex alio eius dogmate quo statuit humanos animos, antequam corporibus illaberentur, omnium rerum scientiam idearum influxu accepisse, sed eam contagione corporis obliteratam, ac paene extinctam iacere. Quare cum somno auocetur animus a consuetudine sensuum, et mens licet non a corpore, a corporis tamen brutis officiis, puta ambulandi, sedendi, currendi quasi in recessum quendam et libertatem subducta tota sibi sua sit: putauit reuiuiscere tunc in ea congenitas disciplinas, meminisse praeteritorum, praesentia cernere, prouidere futura. Cum etiam Platonici tria posuissent animantium genera intellectu et rationis ui pollentium, Deos, Daemones, homines, asseruerunt Daemones uelut intermedios [**P. 49**] ultro citroque commeare, atque horum etiam munus esse praedicere futuras, idque uel oraculis, uel Augurum et Auspicum portentis, uel insomniorum uisis.

Sententia Posidonii.

Posidonius quoque, ut loco citato refert Tullius, aiebat animum instinctu afflatuque, Deorum somniando uaticinationem accipere, uel quod praesentiat ipse per sese, ut qui cum Diis cognationem habeat, uel quod spirabilis hic aer magnam in se cohibeat turbam immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae ueritatis appareant; quas mens nostra inspiciat, uel denique quod ipsi Dii cum hominibus sermonem conferant, eisque somnii et furoris oracula ac rerum futurarum praenotionem iniiciant.

Porro iis, qui totam somniorum rationem aspernati sunt, istiusmodi argumentum suppetebat. Nam uel somnia diuini numinis afflatu secundum aduenticiam uisionem animum pulsante obueniunt; uel dumtaxat temerario motu imaginum in cerebro discurrentium, quorum neutrum affirmari potest. Non primum, quia si Deus futurorum praesensionem hominibus tribuere uellet, multo dignius uidebatur eius beneficentia,

Somniorum interpretatio quam sit lubrica.

prazer, não sendo importunada pela escassez, nem aturdida pelo excesso de alimento e de bebida (ambos costumam enfraquecer a vivacidade da mente, seja porque lhe falta seja porque lhe sobeja algo da sua natureza). Mais ainda, essa parte da alma fervente em ira, sendo acalmada e temperada de modo a não induzir em erro ou causar perturbação, realiza aquela parte terceira da razão e da mente que ilumina e dá energia ao próprio corpo adormecido, tornando-se capaz de produzir os sonhos: então passam a ser tranquilas e verdadeiras as visões que nela ocorrem. Esta opinião de Platão teve origem na sua teoria na qual ele afirma que as almas humanas, antes de penetrarem nos seus corpos, receberam o conhecimento de todas as coisas pelo influxo das ideias, mas este foi obliterado pelo contacto com o corpo e jaz quase extinto. Por esta razão quando, durante o sono, a alma é afastada da utilização habitual dos sentidos, e a mente é afastada, ainda que não do corpo, mas das funções animais do corpo, como por exemplo: caminhar, sentar-se, correr, como que para um lugar recôndito em que lhe é tirada toda a sua liberdade; julgava então que nela revivem as funções congénitas, a recordação das coisas passadas, o discernimento das coisas presentes, a previsão das coisas futuras. Foram também os Platónicos que estabeleceram três géneros de seres viventes segundo o critério da superioridade da inteligência e da razão: os deuses, os demónios e os homens. Eles asseveram que os demónios se deslocam livremente de um lado para o outro [**P. 49**] como intermediários, e também têm a função de predizer coisas futuras, através de oráculos ou augúrios e de auspícios prodigiosos, ou de sonhos-visões.

Opinião de Posidónio.

Possidónio[119], como refere Túlio no lugar citado[120], dizia que é quando sonhamos que a alma recebe a predição por inspiração e emanação dos deuses. E recebe-a, «ou porque a alma, por si mesma, tem esse pressentimento, como se estivesse familiarizada com os deuses; ou porque o ar que respiramos está cheio de espíritos imortais, nos quais aparecem como que gravadas as marcas da verdade que a nossa mente contempla; ou, finalmente, porque os próprios deuses conversam com os homens» e suscitam neles os sonhos, os oráculos arrebatados e o conhecimento antecipado de coisas futuras.

A fragilidade da interpretação dos sonhos.

Mas àqueles que rejeitavam totalmente o interesse dos sonhos, socorria-se deste argumento: naturalmente os sonhos acontecem ou como uma visão enviada à alma por inspiração divina tocando a alma em ordem a uma visão adventícia, ou não mais que por um movimento fortuito de imagens que se espalham no cérebro. Ora nenhuma das duas afirmações pode ser provada. Não a primeira, porque se Deus quisesse atribuir aos homens o dom da previsão do futuro, parece-nos ser muito mais conforme à sua liberalidade conceder-lhes visões

[119] N. T. Possidónio, filósofo estoico de língua grega. Nasceu na Síria c. 135 a. C. e morreu em Roma c. 50 a. C. Fundou uma escola própria em Rodes, que Cícero frequentou (em 78/77 a. C.).

[120] N. T. *De Diuinatione*, 1, 30 (64).

clariora uisa dare uigilantibus, quam obscuriora per somnium; praestabatque directo, absque circuitione et anfractu, quam interpretum coniecturis, eam scientiam impertiri. Maxime cum istiusmodi coniecturae tam lubricae ac uersatiles sint, ut ipsi quoque somniorum interpretes dormire uideantur. Cuius rei praeter alia, duo sunt peruulgata exempla. «Cursor, ad Olympia proficisci cogitans, uisus est in somnis curru quadrigarum uehi. Mane ad coniectorem adiit. At ille, uinces, inquit: id enim celeritas significat, et uis equorum. Post idem ad Antiphontem: is autem, uincere, inquit, necesse est. An non intelligis ante te quattuor cucurrisse. Alius ad interpretem detulit, aquilam se in somnis uisum esse factum. At ille, uicisti: ista enim aue uolat nulla uehementius.» At huic Antiphon, «tu uero, inquit, te uictum esse non uides? ista enim auis insectans alias, et agitans, semper ipsa postrema est.» Hisce ergo exemplis patet quam flexiloqua et obscura sint tum insomnia, tum eorum coniectationes. Quod si quis ad secundum modum, quo somnia gigni possunt, confugiat, hoc est ad ipsarum imaginum temere fluitantium motus, liquido constat, quam ridiculum sit in tanta leuitate et inconstantia diuinatricem uim constituere.

Qui omnibus somniis diuinationem attribuebant.

Qui autem, cunctis somniis auctoritatem et diuinationem dabant, eam potissimum rationem pro se habebant, quod constaret eorum multa in rem ueram exiisse. Quare idem quoque illis de toto somniorum genere uniuersim pronuntiandum uidebatur, si peritum idoneumque interpretem, uel coniectorem inuenirent. E quibus somniis, quae nimirum uera euasisse constabat, multa referebant. Nos duo tantum hoc loco proponemus[49]. «Detulit ad coniectorem quidam somniasse se, ouum pendere ex fascia lecti sui cubicularis. Respondit interpres, thesaurum defossum esse sub lecto. Quaesiuit, inuenit auri [**P. 50**] aliquantum, idque circunfusum argento: misit interpreti quantulum de argento uisum est. Tum ille: 'Nihil ne de uitello?' Id enim ex ouo uidebatur aurum significasse, sicuti et album oui, argentum.

Somnium Alexandri.

Alterum exemplum: Cum Ptolemaeus Alexandri familiaris in proelio telo uenenato ictus esset, eoque uulnere summo cum dolore moreretur, Alexander assidens, somno est consopitus,

[49] Ex Cic. 2. *De Diuin*.

mais inteligíveis no estado de vigília, do que visões tão obscuras em sonhos, e desta forma concederia diretamente, sem circunlocuções e subterfúgios, esta arte com que são agraciados os intérpretes de sonhos. Principalmente porque este tipo de conjetura é tão frágil e versátil, que até os próprios intérpretes dos sonhos nos parece que dormem. Sobre o assunto tomemos dois exemplos de entre os mais divulgados[121]. «Um condutor de carros, pensando que iria aos Jogos Olímpicos, sonhou que era transportado num carro puxado por quatro cavalos. Pela manhã, foi ter com um adivinho. E este disse-lhe: 'Tu vencerás, pois é isso mesmo que indica a velocidade e a força dos cavalos'. Depois contou o mesmo a Antifonte[122]. Este, porém, disse-lhe:'É preciso que ganhes; não vês que são quatro os que correm à tua frente?' Outro condutor de carros contou a um adivinho que viu em sonhos que se transformara numa águia. E este disse-lhe: 'Já venceste! Com efeito nenhuma ave voa com tanta rapidez quanto esta.' E a este, Antifonte disse: 'E tu, não vês que já perdeste? É sabido que esta ave quando persegue e ataca as outras, fá-lo sempre em último lugar». Portanto é manifesto, por estes exemplos, quão ambíguos e obscuros são os sonhos e as suas conexões. Porém se alguém recorrer ao segundo modo de produção dos sonhos, a saber, ao movimento desordenadamente flutuante das suas imagens, torna-se claramente evidente como é ridículo colocar a força divinatória em tão grande ligeireza e inconsequência.

Os que atribuíam a adivinhação a todos os sonhos.

Já os que davam crédito e adivinhação a todos os sonhos, estavam fortemente convencidos da sua razão, porque era ponto assente que muitos deles resultavam em coisas reais. Por isso mesmo, se encontrassem um intérprete ou adivinho qualificado e idóneo, geralmente julgavam que ele devia pronunciar-se acerca de todo o género de sonhos. Dos sonhos que certamente parece terem sido perdidos, muitos referiam verdades. Aqui apresentamos apenas dois[123]. Certa pessoa contou a um adivinho que tinha sonhado com um ovo pendurado numa faixa da cama do seu quarto. O adivinho respondeu: «Há um tesouro enterrado debaixo da cama.» Então ele foi e encontrou um pouco de ouro, [**P. 50**] rodeado de prata. Depois enviou ao adivinho uma pequena porção da prata que tinha visto. Então ele disse: «E da gema do ovo, não há nada?» — manifestando assim que a gema significava o ouro, e a clara do ovo, a prata.

O sonho de Alexandre.

Outro exemplo[124]: quando Ptolomeu, amigo íntimo de Alexandre, foi atingido em combate por uma seta envenenada e por causa dessa ferida estava a

[121] N. T. O autor recolheu os exemplos em M. T. Cícero, *De Diuinatione,* 2, 70 (144).

[122] N. T. Sobre Antifonte, o orador ou o intérprete de sonhos, ver Hermógenes de Tarso, *De Ideis,* 2.11). Cf. também Luís Filipe Bellintani Ribeiro, «Um Antifonte múltiple», in *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n.º 3, 2008. <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2008/FELIPE4.pdf>.

[123] N. T. O autor recolheu os exemplos em M. T. Cícero, *De Diuinatione*, 2, 65 (134).

[124] N. T. *Ibidem* 2, 66 (135).

tum secundum quietem uisus ei dicitur draco is, quem mater Olympias alebat, radiculam ore ferre, et simul dicere quo illa loco nasceretur (neque longe aberat locus) eius autem esse uim tantam, ut Ptolemaeum facile sanaret. Tum Alexander experrectus narrauit amicis somnium, et demisit qui illam radiculam quaererent, qua inuenta et Ptolemaeus sanatus dicitur, et multi milites, qui erant eodem genere teli uulnerati.» Cum igitur ista somnia aliaque non pauca ita ceciderint, utique dicendum uidetur, quod reliqua similem exitum, non habeant, id non somniorum uanitati, sed interpretum inscitiae ascribendum, aut certe causam esse; quia nos ipsi, uel somnia obliuiscimur, uel pro nihilo habenda ducimus.

CAPVT II

ARISTOTELIS SENTENTIA

Quod ad Aristotelem attinet, eius dogma est:

Negat Aristoteles immitti a Deo somnia diuinatoria

In primis nulla uideri a Deo somnia proficisci, tum ob alias causas, tum quia oporteret, inquit, ea immitti optimis uiris et sapientibus; et tamen aliter res habet: quandoquidem indiscriminatim, ac sine lege ulla abiectissimis hominibus et de faece uulgi obueniunt.

Tria Genera somniorum.

Deinde afferit tripartita inueniri somnia, alia esse quarundam rerum signa, alia causas, alia omnino temere ac uice fortuita contingere. In primo genere censentur quae corporum affectiones, morbos, temperiem indicant, aut praesignificant, uti superius explicuimus. Quo etiam pertinent ea quibus nonnulli ex impressione corporum caelestium praesagiunt temporum mutationes, ut futurum himbrem, serenitatem, aut aliquid huiusmodi. Monetque Aristoteles nihil mirum esse, quod harum rerum imagines nocturno potius tempore, quam diurno in animos irrepant, ac potentiam excitent: siquidem cum noctes tranquilliores sint, magis tunc expeditus ac liber est aer ab omni motu et perturbatione, et dormientes paruos etiam motus agitationesque interiores facilius percipiunt, quam uigilantes, quia occultae motiones phantasiae, quae secundum uigiliam fiunt, obscurantur in cursu, et adumbratione maiorum, quae tunc per sensus palam inferuntur. Ob quam etiam causam istiusmodi

morrer no meio de grandíssimo sofrimento, Alexandre sentou-se ao seu lado e adormeceu. Então, quando dormia, diz-se que ele viu aquela serpente que sua mãe Olímpia sustentava, ostentando na boca uma pequena raiz, e ao mesmo tempo pronunciava o nome do lugar onde tinha nascido (lugar que não estava muito distante): mas era tal o seu poder, que facilmente curaria Ptolomeu. Em seguida Alexandre acordou, e depois de contar este sonho aos seus amigos, enviou-os à procura daquela pequena raiz. E uma vez encontrada, diz-se que curou Ptolomeu e muitos outros soldados que tinham sido feridos pelo mesmo tipo de setas. Desde então, assim como estes, apareceram outros sonhos; em todo o caso parece-nos ter de dizer que esses não tiveram o mesmo êxito, coisa que não se deve imputar à sua inconsequência, mas à incapacidade dos intérpretes; ou, pelo menos, que é esta a causa: porque ou nós nos esquecemos dos sonhos, ou então considerámos que eles não valem nada.

CAPÍTULO II

A OPINIÃO DE ARISTÓTELES

No que diz respeito a Aristóteles, eis a sua doutrina:

Aristóteles nega que os sonhos de adivinhação provenham de Deus.

Em primeiro lugar, parece-lhe que nenhum sonho provém de Deus, tanto em vista de outras causas, como porque, como ele diz, teriam de ser enviados a homens bons e sábios, e a realidade é diferente, uma vez que eles ocorrem, indistintamente e sem regra alguma, em homens humildes e marginais.

Três tipos de sonho.

Em seguida afirma que podemos encontrar três tipos de sonhos: uns que são sinais de certos fenómenos; outros que são causas, e outros que ocorrem completamente ao acaso e de maneira fortuita. São considerados do primeiro tipo os sonhos que indicam as disposições dos corpos, as doenças, o clima, ou os que vaticinam, como acima explicamos. Pelo que também se enquadram aqui os sonhos de algumas pessoas que, por influência dos corpos celestes, preveem as mudanças do tempo, como um acontecimento futuro, a queda da chuva, o bom tempo e outras coisas semelhantes. E Aristóteles adverte que não nos devemos admirar de que as imagens das coisas, melhor de noite que de dia, se insinuem nas almas e estimulem as potências. Com efeito, com a vantagem das noites mais tranquilas, o ar torna-se mais expedito e livre de todo o movimento e perturbação. E também percebemos os pequenos movimentos e as agitações interiores, mais facilmente durante o sono que no estado de vigília, porque as operações ocultas da fantasia, quando se fazem durante a vigília, são obscurecidas pelo ímpeto e pela imperfeição dos [movimentos] maiores que se encaminham para o exterior através dos sentidos. Similarmente

praenotiones frequentius plebaeis et obscuris hominibus, quam ceteris incidunt quia illorum mens cogitationibus uacua facilius praedicitis fluxionibus commouetur, eisque paret.

[P. 51] Aduertit quoque Aristoteles non raro haec praesagia irrita fieri, quia uis illa, qua natura, uerbi gratia ad inuehendam pluuiam inclinabatur, alia efficaciori causa impedita, quodammodo pedem refert, ceditque. Quemadmodum praesensiones, quae a corporum affectibus oriuntur (ut cum medicus ex somnio a pituitae agitatione orto coniectat futuram febrim) non semper ad exitum perducuntur superante atque aliorsum deflectente natura, quod iam iam imminere uidebatur.

Cur infimae sortis hominibus frequentius accidant somnia diuinatoria.

Secundi generis somnia dicuntur rerum futurarum causae, quia sunt principia, siue incitamenta, quibus ad aliquid faciendum inducimur, ut si quis diurna cogitata captaue somniet, et ei tunc aliqua ratio occurrat, qua ad negotium aggrediendum in uigilia moueatur.

Denique in tertio genere somniorum, constituit Aristoteles ea quae non ad aliquam diuinam, aut physicam rationem, sed ad casum, uel fortunam referri debent, quae maiori ex parte in nihilum abeunt, etsi nonnulla interdum effectum sortiantur. Vt enim is, qui totum diem ludit, aliquando lucratur, quia, ut est in prouerbio «si saepe iacias, aliud alias ieceris», ita fit, ut e multis somniis nonnulla interdum uera euadant. Haec fere sunt, quae in hoc libello *De Diuinatione per Somnium* ab Aristotele traduntur.

Somnia fortuita.

CAPVT III

QVOVSQVE SOMNIORVM PRAESAGIA AVSCVLTANDA SINT

Primum pronunciatum.

Ex dictis constat quae fuerint ethnicorum philosophorum placita circa somniorum diuinationem et uaticinia. Nunc quid de iis re uera sentiri oporteat, explicemus.

Sit primum pronuntiatum: *Negari non potest aliqua somnia immitti a Deo siue immediate, siue interuentu Angelorum.*

Huiusce pronuntiati ueritas patet ex sacris litteris, quae multa somnia diuinitus iniecta commemorant, quorum nonnulla superius retulimus. Nec ratio, qua Aristoteles oppositum suadebat ullius momenti est. In primis enim Deus non solis imperitis et ignobilibus

Dilutio arg. Arist.

esta é a razão por que os conhecimentos prévios se encontrem, desta sorte, com mais frequência nos homens simples e de humilde condição, do que nos outros; pois tendo eles a sua mente vazia de conhecimentos, mais facilmente é excitada pelos referidos fluxos e com eles se conforma.

[P. 51]Aristóteles também adverte que estes presságios não raras vezes são provocados porque aquela força pela qual a natureza, por exemplo, era inclinada para arrastar a chuva, era impedida por outra causa mais eficaz, que de algum modo a fazia retroceder e dissipar-se. Assim as previsões provenientes das afeções corporais (como quando um médico ao observar a expetoração prognostica uma febre futura) nem sempre conduzem ao êxito, porque a natureza é subjugada e desviada para um caminho errado que lhe parecia mais próximo.

Porque acontecem os sonhos de adivinhação nos homens de condição humilde.

Os sonhos do segundo tipo designam-se causas de acontecimentos futuros, porque são princípios ou incentivos que nos levam a fazer alguma coisa, como se alguém que tivesse sonhado com coisas pensadas ou apreendidas no dia a dia, e que então lhe ocorra um determinado motivo que o mova a enfrentar uma tarefa durante o estado de vigília.

Por fim, no terceiro género dos sonhos, Aristóteles coloca os que se devem referir, não à motivação divina ou física, mas ao acaso ou à sorte, os quais na sua maior parte não se transformem em nada, se bem que às vezes alguns se realizem. Admitindo que quem joga o dia inteiro algum dia lucrará (porque, segundo diz o provérbio: «se lanças com frequência, lançarás cada coisa de uma outra maneira»)[125], é provável que, entre muitos sonhos, de vez em quando alguns sejam verdadeiros. Estes são, pouco mais ou menos, os assuntos apresentados por Aristóteles no seu pequeno livro *De Diuinatione per Somnium*.

Os sonhos ocasionais.

CAPÍTULO III

ATÉ QUE PONTO DEVEMOS ESCUTAR OS PRESSÁGIOS DOS SONHOS

Torna-se claro, a partir do que foi dito, que opiniões tiveram os filósofos pagãos acerca dos vaticínios e da adivinhação dos sonhos. Expliquemos agora o que devemos pensar realmente sobre isso.

Impugnação do argumento de Aristóteles.

Eis a primeira proposição: *Não se pode negar que alguns sonhos ou são enviados imediatamente por Deus, ou por intervenção dos Anjos*.

A verdade desta proposição está patente na Sagrada Escritura, onde se referem muitos sonhos enviados por Deus, alguns dos quais acima transcrevemos. O argumento de Aristóteles que sugeria o contrário não é

Primeira proposição.

[125] N. T. Cf. André Schottus, *Adagia* 605.

somniorum praenotiones confert, sed etiam sapientibus ac praecipuis uiris, ut sacrae paginae docet auctoritas. Deinde esto illa Deus solis infimae sortis hominibus impertiret non proinde hoc Dei maiestate alienum et indignum foret existimandum qui prout expedit, et ipsius diuina prouidentia efflagitat, munera sua ita communicat, ut nec infimis illa tribuendo deterior, nec summis largiendo eminentior fiat.

2. pronunt. Secundum pronuntiatum: *Ea tantum somnia, quae a Deo, siue ab Angelis immittuntur, constanti et certa ueritate futuros euentus praenuntiant*.

Hoc ex eo patet, quia qui futurorum notitiam habere [**P. 52**] possunt, et ea dormientibus praedicere, sunt Deus, Angelus, Daemon: at futura contingentia, cum nec in se ipsis, siquidem nondum existunt, nec in suis causis, eo quod definitam causam non habent, intellectui creato sint conspicua, reliquum est, ut Deo tantum dilucide ac certo constent, et post Deum iis qui diuino instinctu et afflatu ea norint, hoc est solis Angelis (loquimur enim hic de causis dumtaxat, quae per somnia, rerum cognitionem aliis communicant). Etenim licet nonnunquam etiam Daemonibus fortuita euenta diuinitus innotescant, ut testatur D. Augustinus 2. *De Genesi ad Litteram* cap. 17, et lib. 2. *Ad Simplicianum* q. 3, D. Damascenus lib. 2 *Fidei Orthodoxae* cap. 4, et D. Thomas 2. 2, q. 172, art. 6. Futurorum tamen significatio, quam nonnunquam somniantibus Daemones iniiciunt, certa non est, quia cum ueritatem odio insectentur, et mendaciorum omnium architecti sint, nihil ab eis solidum, aut uerum, sed uanitatis fuco illitum et ad deceptionem compositum, expectari debet.

D. August. *D. Damas.* *D. Thom.*

3. pronunt. Tertium pronuntiatum: *Per ea somnia quae ex affectu corporis, uel caelesti influxu obueniunt, possumus probabilem coniecturam capere aliquorum effectuum*: ut ex certa commotione bilis correptum iri uehementiori febri aegrotum, et ex appulsu humoris, uel alterius eiusmodi qualitatis, quae, antequam pluuia decidat, aerem imbuit futuram esse pluuiam.

Aristot. *D. Thom.* Hoc pronuntiatum est ad mentem Aristotelis hoc in lib. quod item approbat D. Thomas 2. 2, q. 95, art. 6. patetque ex iis, quae a nobis superius explicata sunt.

4. pronunt. Quartum pronuntiatum: *Vanum est, ac superstitiosum uelle quidpiam scire per insomnia a Daemone iniecta: uel etiam per ea,*

determinante. Em primeiro lugar, porque a autoridade das sagradas páginas ensina-nos que Deus não confia as predições dos sonhos apenas a homens ignorantes e humildes, mas também a homens sábios e notáveis. Depois o facto de Deus as ter comunicado só aos homens de condição inferior, isso não deveria ser considerado tão indigno e inadequado à majestade divina, que conforme convém e exige a sua divina Providência, Ela comunica os seus dons duma forma que não fica diminuída quando os atribui ao mais humilde, nem enaltecida quando os distribui ao mais ilustre.

2ª Proposição.

Segunda proposição. *Somente os sonhos que são enviados por Deus ou pelos Anjos anunciam os acontecimentos futuros com verdade inabalável e manifesta*.

Isto é evidente porque só Deus, os Anjos e os Demónios podem ter [**P. 52**] o conhecimento das coisas futuras e dá-las a conhecer antecipadamente durante o sono. Mas os futuros contingentes, como não podem ainda existir por si mesmos, nem nas suas causas, porquanto não têm uma causa definida para serem conhecidas pelo intelecto criado, resta que existam com clareza e certeza somente em Deus, e depois naqueles que Deus, por meio do sopro da inspiração divina, as deu a conhecer, isto é, só nos Anjos (falamos aqui apenas das causas que, por meio dos sonhos, comunicam aos outros um conhecimento das coisas). Se bem que, de facto, alguns acontecimentos fortuitos, por inspiração divina, foram dados a conhecer também aos Demónios, como afirmam S. Agostinho, no 2.º livro *De Genesi ad Litteram*, c. 17; e no 2.º livro *De Diuersis Quaestionibus ad Simplicianum*, q. 3; S. João Damasceno, no 2.º livro *De Fide Ortodoxa*, c. 4, e S. Tomás na *Summa Theologiae*, 2. 2, q. 172, a. 6. Contudo, o anúncio dos acontecimentos futuros que, às vezes, os demónios suscitam nas pessoas que sonham não são verídicos, e porque são ferozes perseguidores da verdade e arquitetos de todas as mentiras, deles não se pode esperar algo de sólido ou de verdadeiro, mas manchado pelo corante da vaidade e propenso ao engano.

S. Agostinho.

S. João Damasceno.

S. Tomás.

3.ª Proposição

Terceira proposição: *Através dos sonhos que provêm de disposições corporais ou de influxos celestiais, podemos conceber a conjetura provável de alguns efeitos*; como, por exemplo, que um doente será arrebatado por febre muito alta, a partir duma certa perturbação biliosa; e que irá chover, a partir duma aproximação de humidade ou doutro elemento da mesma espécie espalhado na atmosfera antes que a chuva caia.

Aristóteles.

S. Tomás.

Esta proposição está de acordo com o pensamento de Aristóteles expresso neste livro. S. Tomás é do mesmo parecer na *Summa Theologiae*, 2.2, q. 95, a. 6, como acima claramente explicámos.

4.ª Proposição.

Quarta proposição: *É enganador e supersticioso querer saber alguma coisa por meio de sonhos inspirados pelo Demónio; ou também por meio de*

quae aliunde nobis incidunt, si quis diuinationem extendat ultra id, ad quod uirtus causae somnii pertingit.

D. Thom.

Hoc pronuntiatum, quod traditur a D. Thoma loco ante citato, in primis quoad Daemoniaca somnia, plane constat. Est enim res impietatis et superstitionis plena, cum taeterrimo Dei et humani generis hoste id commercii genus habere, eique fidem irrogare. Quod uero ad reliqua somnia attinet, pronuntiati ueritas ex eo ostenditur, quia qui ex iis res occultas et futuras nosse uult, censetur taciti foederis societatem cum Daemone inire, ut eodem loco D. Thomas, et Caietanus, tum inibi, tum alias animaduertunt. Nam cum eiusmodi cognitionem nec a Deo, nec ab Angelis, nec ab hominibus, nec a natura ipsa expetat, cogitur, uelit nolit, fateri ad Daemonem, saltem implicite recurrere. Vnde nos scripturae diuinae oracula a toto hoc genere superstitiosae obseruationis somniorum, frequenter deterrent, ut constat ex iis quae leguntur *Leuitici* 19. *Deuteronomii* 18, et 2. *Paralip.* 33, et *Ecclesiastae* cap. 5. Quo postremo loco D. Hieronymus in illa uerba (In multitudine somniorum, et uanitates, et uerba plurima), ita scripsit, «cum diuersa uideris per nocturnam quietem et uariis anima fuerit exagitata terroribus, siue incitata promissis, tu ea contemne, quae somnii sunt et solum Deum time: qui enim somniis crediderit, uanitatibus se et ineptiis tradet».

Leuit. *Deuter.* *Paralip.* *Ecclesiastes.* *Hierony.*

[**P. 53**] Praeterea esto in praedicta somniorum obseruatione, nulla cum Daemone societas interueniret, satis per se ridiculum et stultum est iis credere: alioqui habeatur etiam fides delirantium et ebriorum uisionibus, ac spectris: quandoquidem utrique non minus absurda, et inepta cogitant, nec minus hallucinantur. Accedit quod nec millesima pars talium somniorum uera euadit. Vnde recte Tullius 2. *De Diuinatione* miratur «cum homini mendaci, ne uerum quidem dicenti, credere soleamus, quomodo somniorum defensores, si somnium uerum euasit aliquod, non ex multis potius uni fidem derogent, quam ex uno innumerabilia confirment». Denique eo etiam hi de hominum genere male merentur, quod cum perfugium omnium laborum, ac solicitudinum sit somnus, in causa sunt, ut ex eo ipso plurimae curae metusque nascantur, dum nonnulli eorum adducti

outros de qualquer outra proveniência, se alguém estende a adivinhação para além daquilo que o poder da causa do sonho pretende.

S. Tomás.

Esta proposição, que nos foi transmitida por S. Tomás no lugar antes citado, aplica-se em primeiro lugar, como é evidente, aos sonhos inspirados pelo Demónio. Na verdade, quando alguém faz este género de comércio com o inimigo mais horrível de Deus e do género humano e lhe dá crédito, encontra-se numa situação cheia de impiedade e de superstição. No que diz respeito aos outros sonhos, demonstramos a verdade da proposição nisto: porque a pessoa que pretende conhecer as coisas ocultas por meio deles considera que entra numa aliança tácita de parceria com o Demónio, como advertiram S. Tomás e Caetano, tanto nesse caso, como noutros[126]. De facto, quando não procuramos este conhecimento nem em Deus, nem nos Anjos, nem nos homens, nem na natureza, somos obrigados, quer queiramos quer não, a recorrer ao Demónio, pelo menos implicitamente. Daí que frequentemente os oráculos da Sagrada Escritura nos afastem de todo este tipo de observação supersticiosa dos sonhos, como consta das palavras que lemos no *Levítico* 19, 26; no *Deuteronómio* 18, 11-12, e no 2.º livro dos *Paralipómenos* [Crónicas II], 33, 6; e no livro do *Eclesiastes* [Qohélet], cc. 5, 6. E por último S. Jerónimo, ao comentar aquelas palavras «In multitudinem somniorum et uanitates et uerba plurima» [Ecles. 5, 6], assim escreve: «Quando, durante o repouso noturno, tiveres diversas visões e a tua alma for perturbada por vários terrores ou incitada por promessas, tu não faças caso delas porque são sonhos, e apenas teme a Deus: pois os que acreditarem nos sonhos entregam-se a vaidades e a loucuras.»[127]

Levítico.
Deuteronómio.
Paralipómenos.
Eclesiastes.
S. Jerónimo.

[**P. 53**] Depois do que foi dito na observação acima referida dos sonhos, nada há mais ridículo e estulto do que acreditar neles, quando se interpõe um pacto com o Demónio; aliás também deveríamos crer nas visões e nas quimeras dos desvairados e dos ébrios, uma vez que uns e outros concebem coisas não menos impróprias e ridículas, nem menos alucinantes. Acresce que nem sequer a milésima parte de tais sonhos chega a ser verdadeira. Com razão Túlio no 2.º livro *De Diuinatione* (71, 146), se admirava, «que não acreditando nós num homem mentiroso mesmo quando diz a verdade, como é que os defensores dos sonhos, quando algum chega a ser verdadeiro, não tiram o crédito a um de entre muitos, em vez de confirmarem inúmeros sonhos a partir de um só». Em conclusão, também a partir daqui é feito um grande dano por este tipo de homens, pois é posto em causa que o sono seja o refúgio de todos os trabalhos

[126] N. T. Cf. Tomás de Vio Caetano, O. P. (1469-1534), *Commentarium in II-II Partem Summae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis*. Frade dominicano, exegeta, filósofo, teólogo e cardeal italiano.

[127] Cf. S. Jerónimo, *Commentarius in Ecclesiasten*, *5, 6,* PL 23, 1107. (*Corpus Christianorum* SL, 72, 293.)

opinionibus, quid portendant, quemue exitum sua insomnia habitura sint, solicite disquirunt. Lege Lactantium in libro *De Opificio Dei* cap. 18; Medinam lib. 2. suae *Paraenesis*; Ciceronem libro citato, ubi de hac re copiose et acute disputat.

CAPVT IV

EXPLICATIO PROBLEMATVM AD SOMNIORVM PRAESAGIA SPECTANTIVM

Qui atra bili abundant, cogitabundi.

Respondeamus aliquot problematis ad somniorum diuinationem pertinentibus. Primum sit, *cur melancholicis plura incidunt uera somnia, quam aliis?*

R. Quia ii qui atra bili abundant, ut suopte ingenio cogitabundi sunt; ita frequentius somniant, ac multiplicium rerum uisiones experiuntur. Vnde quemadmodum is, «qui totum diem iaculatur, aliquando collimat»; sic illi somniando nonnunquam uera apprehendunt, et eo saepius, quo frequentiora habent insomnia.

2. *Cur Deus nonnunquam in somnis potius, quam uigiliae tempore, occultarum rerum uaticinia inspirat?*

Cur Deus dicatur latibulum suum tenebras posuisse.

R. Primum quia animus a tumultuantium rerum curis abiunctus, et externorum sensuum functione uacans, aptior est ad diuinarum rerum cognitionem caelitus hauriendam[50]. Secundo, quia ipsum noctis silentium maiorem erga res diuinas reuerentiam conciliat. Postremo, quia ut Deus latibulum suum tenebras posuisse dicitur, quia eius splendor mentis nostrae aciem praestringit, et quodammodo occaecat: ita potius noctis caliginem, ut cum hominibus colloquatur, eligit. Consule D. Bonauenturam in 2. d. 25. q. 6. n. 76.

Hinc iam patet solutio eius argumenti, quo nonnulli, ut supra meminimus, ostendere nitebantur non decere ut Deus somniorum ambage, et circuitu arcana sua hominibus aperiat. Decet enim nonnunquam ita fieri ob eas rationes quas hic attulimus.

[50] Lege Caietanum ad quaes. 12, primae p. ar. 11.

e preocupações, uma vez que nele próprio se originam muitos cuidados e temores, enquanto os que cuidadosamente investigam aquilo que vaticinam ou o êxito que os seus sonhos venham a ter, muitas pessoas são persuadidas pelas suas opiniões. Leiam Lactâncio no seu livro *De Opificio Dei*, cap. 18; Miguel de Medina, no 2.º livro da sua *Christianae Paraenesis*; Túlio no livro acima citado, onde trata esta matéria copiosa e profundamente.

CAPÍTULO IV

EXPLICAÇÃO DOS PROBLEMAS RELACIONADOS COM AS PREMONIÇÕES DOS SONHOS

Os melancólicos são pensativos.

Respondamos a algumas questões relativas à adivinhação dos sonhos. A primeira é: *Porque é que acontecem muitos mais sonhos verdadeiros nas pessoas melancólicas do que nas outras*?

Porque elas têm o humor atrabiliário em excesso, e são por natureza de tal maneira pensativas, que sonham mais frequentemente e experimentam visões das mais variadas coisas. Ora, como só «quem lança o dardo durante o dia todo, alguma vez acerta no alvo»[128], da mesma forma as pessoas que sonham, algumas vezes apreendem os sonhos verdadeiros, que tantos mais serão quanto maior for a sua frequência.

2.º *Porque é que, às vezes, Deus comunica os vaticínios de coisas ocultas mais durante o sono do que no tempo de vigília*?

Porque se diz que Deus colocou nas trevas a sua guarida.

Respondemos. Em primeiro lugar porque o espírito, quando afastado dos cuidados das coisas absorventes e libertado das funções dos sentidos externos, torna-se mais apto para absorver o conhecimento das coisas divinas que vêm do alto[129]. Em segundo lugar, porque o próprio grande silêncio da noite chama a si o respeito pelas coisas divinas. E por último, porque, como se diz, Deus colocou nas trevas a sua guarida, pois o Seu esplendor ofusca e a vista dos olhos da nossa mente, e de algum modo cega-a; de modo que Ele escolhe de preferência a escuridão da noite para dialogar com os homens. Consultem S. Boaventura nos *Commentaria in Librum Secundum Sententiarum*, d. 25, q. 6, n. 76.

Portanto, fica aqui clara a solução deste argumento, pelo qual alguns tentaram mostrar, como acima recordamos, que não seria próprio de Deus que abrisse os seus arcanos aos homens através da ambiguidade

[128] N. T. Cf. Cícero, *De Diuinatione*, 2,121.

[129] Leiam Tomás de Vio Caetano, *Commentaria in Summam Theologiam,* 1.ª parte, 1. 12, a.11.

[**P. 54**] 3. *Cur diuina somnia non semper clara sunt, et aperta, sed interdum obscura, et quasi aenigmatum inuolucris obtecta?*

R. Quia sic humana mens ad diuina mysteria, uti oportet, ueneranda, et in pretio habenda efficacius instruitur, quam si eadem primo statim occursu praenosceret. Accedit quod ii, quibus ea traduntur, dum eorum intelligentiam a Deo poscunt: ad altiora, et diuiniora percipienda magis idonei fiunt[51].

Iamblichi opinio de diuinis somniis.

4. *Estne uerum*, quod scripsit Iamblichus, *«diuina somnia non obuenire hominibus nisi aut primo, aut extremo somni tempore»: quia tunc animus aut nondum, uaporibus in caput sublatis, omnino oppressus sit; aut iis iam euanescentibus solutior ac liberior fiat?*

R. Fuit ea opinio non Iamblichi tantum, sed eorum, qui apud ethnicos interpretationem somniorum profitebantur. Vnde somnia ad se deferentibus, nihil respondebant, si extra praedicta tempora, illa sibi accidisse dicerent. Sed hoc ficticium est, et inane, ac nulla munitum auctoritate: et quouis tempore, ut aeque facile, ita liberum Deo est, rerum praenotiones humanae menti iniicere.

[51] Consule D. Dionys. c. 2. *Caelestis Hierarc.* D. Th. 1. p. q. 1. art. 9.

discursiva dos sonhos. Porém, às vezes, é conveniente que assim se faça, por causa das razões que aqui trouxemos.

[**P. 54**] 3.ª *Porque é que os sonhos divinos nem sempre são claros e manifestos, mas muitas vezes estão tão ocultos como um enigma escondido num invólucro*?

Respondemos. Porque é desta forma que a mente humana deve relacionar-se com os veneráveis mistérios divinos, sendo assim instruída a apreciá-los mais eficazmente, do que no conhecimento direto dum primeiro encontro. Acontece que aqueles por quem nos são transmitidos estes sonhos se tornam mais competentes quando pedem a Deus a inteligência dos mesmos, que os torne mais idóneos para compreender coisas tão altas e tão divinas[130].

Opinião de Jâmblico sobre os sonhos divinos.

4.ª *Será verdade*, como escreveu Jâmblico, *que «os sonhos divinos apenas acontecem aos homens nos primeiros ou nos últimos momentos do sono», porque é nessa ocasião que o espírito ou ainda não está completamente comprimido pelos vapores que sobem à cabeça, ou então está mais solto e mais expedito, por estes já se terem evaporado*?

Respondemos. Esta opinião não é apenas de Jâmblico, mas também daqueles que entre os pagãos professavam a interpretação dos sonhos. Daí dizerem que os sonhos que revelavam nada afiançavam, se lhes tivessem acontecido fora dos momentos referidos. Porém esta afirmação é fictícia, vazia e destituída de qualquer autoridade; e qualquer momento é igualmente propício para Deus, na sua liberdade, incutir na mente humana o conhecimento prévio das coisas.

---

[130] Consultem S. Dionísio, *De Caelesti Hierarchia*, c. 2; S. Tomás, *Summa Theologiae*, I. parte, q. 1, a. 9.

[P. 55]

IN LIBRVM
DE RESPIRATIONE

CAPVT I

[DE CAUSA EFFICIENTE RESPIRATIONIS, ET QUO PACTO RERSPIRATIO FIAT]

Commodius fore iudicauimus ad ordinem facilitatemque doctrinae, nostram commentationem in librum de respiratione hoc in loco statuere. Occurrit autem in primis disquirendum quae sit causa efficiens respirationis; quae quoniam duplex est, uidelicet principalis et instrumentaria, illud primo sciendum, cum respiratio sit uitalis operatio, principem causam effectricem illius post ipsum animal (cui ut supposito omnes functiones primario deferuntur) esse animam, deinde instrumentariam, esse uim motricem corpori inhaerentem: instrumenta, quorum ministerio, et interuentu haec motio perficitur, esse eas partes corporis, ad quas spectat eductio, seu transuectio externi aeris ad cor: siquidem respiratio nihil est aliud, quam attractio aeris ad cor, ut in progressu enucleatius dicemus.

Causa efficiens respirationis.

Haec instrumenta sunt ipsum cor, pulmones, diaphragma, arteria uenosa, arteria uocalis.

Instrumenta respirandi.

Porro autem pulmonis corpus leue et rarum est, uelut e spuma quadam sanguinea concretum, ac spongiae simile, utpote ad hauriendum imbibendumque aerem a natura comparatum. Praeterea, ut describit Fernelius lib. 1 suae *Physiologiae,* c. 9, pulmonis caro contexitur triplici uasorum genere, retis modo implicatorum. Quorum primum est arteriosa uena, quae e dextro

De corde separatim in progressu.

Pulmones.

Arteria uenosa.

SOBRE O LIVRO
ACERCA DA RESPIRAÇÃO

CAPÍTULO I

A CAUSA EFICIENTE DA RESPIRAÇÃO, E COMO ESTA SE PROCESSA[131]

Decidimos que seria mais conveniente para a ordem e facilidade da aprendizagem colocar neste lugar o nosso comentário ao livro *De Respiratione*. Também pensamos investigar primeiro: *qual é a causa eficiente da respiração*? Visto que ela é dupla, convém a saber, «principal» e «instrumental», devemos saber primeiro que a respiração é uma operação vital, e a sua causa eficiente principal, antes que o próprio animal (ao qual, como é suposto, se reportam primeiramente todas as funções), é a alma; segue-se a causa eficiente instrumental, que é a força motriz intrínseca do corpo. Os instrumentos, por cuja função e intervenção se realiza este movimento, são aquelas partes do corpo que têm por fim a saída ou o transporte do ar exterior para o coração: com efeito, a respiração não é outra coisa que uma contração do ar para o coração, como claramente temos vindo a dizer neste comentário.

A causa eficiente da respiração.

Estes instrumentos são: o próprio coração[132], os pulmões, o diafragma, a artéria venosa, a artéria vocal.

Os instrumentos da respiração.

A substância dos pulmões é leve e pouco densa, como uma massa de espuma sanguinolenta, semelhante à esponja que absorve e se impregna de ar no meio ambiente da natureza. Além disso, como descreve Fernel no primeiro livro da sua *Physiologiae*, c. 9[133], o tecido pulmonar é formado por um triplo género de vasos interligados em rede: o primeiro é o da «veia arterial», que

Acerca do coração em movimento separadamente

Os pulmões.

---

[131] N. T. Transcrevemos aqui, traduzido, o título registado apenas no «Index Capitum», p. 99.

[132] Trataremos do corpo em particular no decurso da exposição.

[133] N. T. in *De Naturali Parte Medicinae* (7 partes).

cordis uentriculo in omnes pulmonis particulas diffunditur, per hanc uero cor alimentum pulmoni transmittit, quod nulli alteri membro praestat, docente Galeno lib. 2. *De Naturalibus Facultatibus*. Secundum, arteria uenosa, quae ex omnibus eius particulis tenues riuos tanquam radices excipiens, trunco unico in laeuum cordis sinum intruditur. Tertium, aspera arteria, quae a faucibus ortum ducens in duas regiones primum biuio distracta, mox deinde in exiguas propagines dissecta totum pulmonem decurrit in eumque aerem attractum infert.

Aspera arteria.

Diaphragma.

Diaphragma, quod latini cingulum et septum transuersum uocant, est musculus quidam simplex et rotundus, qui spiritalia uiscera a naturalibus, hoc est, cor, et pulmones a iecore et liene uelut paries quidam interiectus dirimit.

Respiratio quo pacto fiat.

Igitur omissis antiquorum de re proposita sententiis, quas hoc in libro refellit Aristoteles, statuendum est respirationem hunc in modum fieri. Attrahitur externus aer per arteriam uocalem interuentu diaphragmatis ad pulmones, hi sese dilatando quasi folles aerem attractum in cor effundunt frigidam ei qualitatem **[P. 56]** impertientes; sed mox reciproca uicissitudine eundem aerem aestu cordis calefactum se contrahendo foras eiiciunt. Quo fit ut respirationis duae sint partes: inspiratio, qua aer attrahitur; expiratio, qua emittitur. Sed enim obseruit etiam arteria uenosa ad respirationem, quatenus per eam cor pulmonis aerem ad se allicit.

Respirationis duae partes.

Docet autem Galenus 6 *De Vsu Partium* ideo aerem non continenter adduci ad cor, sed primum deferri ad pulmones tanquam ad spiritus promptuarium: quia alioqui ob inopiam collecti aeris non possemus diu sermonem continuare, nec mergi in aquam suffocationis metu, nec sine respiratione fumum, aut puluerem, aut noxiam aeris qualitatem excutere. Vnde necessum foret uel pestilentem auram intempestiue inspirare, uel omnino nihil inspirantes confestim extingui. Nunc autem secus res habet, siquidem cor ex fistuloso pulmonis conceptaculo copiosum spiritum ducit, eumque rursus in pulmonem reddit.

a partir do ventrículo direito do coração se espalha por todas as partículas dos pulmões. Por meio dela o coração envia o alimento aos pulmões, o que não faz a nenhum outro membro, como ensina Galeno no 2.º livro do *De Naturalibus Facultatibus*. O segundo é o da «artéria venosa», que recolhendo todas as suas partículas em delicados regatos semelhantes a raízes, se introduz em tronco único na cavidade esquerda do coração. O terceiro é o da «artéria áspera», que tem o seu começo na garganta, separa-se primeiro em via dupla que conduz a duas regiões, abrindo-se em seguida em pequenas ramificações, estende-se por todo o pulmão, e nele deposita o ar inalado.

Artéria venosa.

Artéria áspera.

O diafragma.

O «diafragma», que os latinos chamam «cintura» [*cingulum*] e «sebe transversal» [*septum transuersum*], é um músculo simples e redondo que separa, como uma parede entreposta no interior do corpo, as «vísceras espirituais» das «vísceras naturais», isto é, separa coração e pulmões, do fígado e baço.

Como se processa a respiração.

Portanto, deixando de lado as opiniões dos antigos sobre esta matéria que Aristóteles refuta neste mesmo livro, devemos estabelecer que a respiração se faz deste modo: o ar exterior é aspirado por meio da artéria vocal, com intervenção do diafragma, para os pulmões; os quais, dilatando-se assim como os ventiladores, enviam ao coração o ar aspirado, introduzindo nele a frialdade do ar; [**P. 56**] mas de imediato o mesmo ar, aquecido pelo calor do coração em recíproco intercâmbio, contrai-se e é lançado fora. E dado que a respiração tem duas fases, pela inspiração que aspira o ar, e pela expiração, que o envia para fora. Mas também a artéria venosa contribui para a respiração, já que é por meio dela que o coração atrai a si o ar dos pulmões.

As duas fases da respiração.

Por outro lado, Galeno, no 6.º livro *De Vsu Partium,* ensina que o ar não é conduzido continuamente ao coração por esta razão, mas que primeiro ele é levado para os pulmões, como que para um armazém espiritual, pois de outro modo, numa falha da recolha do ar, nós não poderíamos falar por muito tempo, nem mergulhar na água por medo ao sufocamento, nem, através da respiração, expulsar o fumo, o pó, e o ar de má qualidade. Porquanto seríamos forçados a inspirar intempestivamente os odores pestilentos, ou os que não inspirassem absolutamente nada seriam forçados a morrer de imediato. Mas agora a situação é diferente: pois [sabemos que] o coração conduz uma grande quantidade de espíritos a partir do recetáculo poroso dos pulmões, e devolve-os de novo ao pulmão.

CAPVT II

ENVCLEATIVS EXPLICATVR QVANAM VI PVLMONES MOVEANTVR

Quaeri autem solet *num pulmones ad attrahendum pellendumque aerem suapte ui, an potius a corde, uel a diaphragmate concitentur.* Aristoteles hoc in libro cap. 4, et 3 *De Partibus Animalium* cap. 6. docet pulmoni delegatum esse respirandi officium, habere tamen principium et originem sui motus a corde: et cap. 10. eiusdem libri *De Partibus Animalium* nullum diaphragmatis usum agnoscit praeter abiunctionem spiritualium membrorum ab inferioribus. Galenus lib. 4 *De Locis Affectis,* cap. 5. et 8, et lib. 5, cap. 2 et 3, et lib. 5. *De Vsu Partium* capite 15, aliisque in locis.

Opinio existimantium pulmones ex se omnis motus expertes esse.

Item Auicenna *Fen Tertii Canonis* tractatu 1, cap. 7. *Conciliator* diff. 99. Thomas Garbius in sua *Summa* lib. 7, tract. 49, arbibrantur pulmones non moueri ab se, sed motu diaphragmatis[52]. Quae sententia ex eo ostenditur, quia pulmonum caro est admodum mollis et flaccida, proindeque minime apta ad exercendum per se motum et eleuandum thoracem: cum tamen diaphragmatis substantia ad id perquam idonea sit, utpote bene firm et multis neruis constans. Secundo, idem confirmatur, quia copertum est laeso diaphragmate, eiusque motu cessante confestim inhiberi agitationem pulmonum. Item quia pulmones etiam dum sanie tabescunt, et expuuntur, non desinunt moueri, desinerent autem si a se ipsis mouerentur.

Auerroes 2. *Colliget.* cap. 59. existimat motum pulmonum proficisci tum a diaphragmate, tum a propria ipsorum uirtute fateturque latuisse [**P. 57**] Aristotelem hunc diaphragmatis influxum erga pulmones, nec debere id mirum uideri, quia eius aetate nondum anatomica obseruatio magnam fecerat progressionem. Haec dubitatio aliquot propositionibus enodanda est.

[52] Item Thomas a Vega ad cap. 5. libri 4. *De Loc. Aff.*

CAPÍTULO II

EXPLICAMOS MAIS DETALHADAMENTE QUE FORÇA FAZ MOVER OS PULMÕES

Agora a questão é esta: *os pulmões são movidos para inspirar e para expelir o ar por sua própria força, ou antes pelo coração ou pelo diafragma?*

Opinião dos que supõem que os pulmões estão desprovidos de todo o movimento.

Aristóteles, no c. 4 deste livro, e no 3.º livro *De Partibus Animalium*, c. 6, ensina que a função de respirar foi confiada aos pulmões, mas o princípio e a origem do seu movimento habitam no coração; e no c. 10.º do mesmo livro *De Partibus Animalium*, reconhece que não há nenhuma utilização do diafragma para além da separação entre os órgãos espirituais e os órgãos inferiores. Leiam Galeno, no 4.º livro do *De Locis Affectis*, cc. 5 e 8, e no 5.º livro, cc. 2 e 3, e no 5.º livro do *De Vsu Partium*, c. 15, e noutros lugares.

Também Avicena, no *Fen Tertii Canonis*, tratado 1, c. 7; Pedro de Abano[134], no *Conciliator Differentiarum Philosophorum et Medicorum*, diff. 99; e Tomás de Garbo[135], no 7.º livro da sua *Summa Medicinalis*, tratado 49, pensavam que os pulmões não se moviam por si mesmos, mas pelo movimento do diafragma[136]. E demonstravam assim a sua opinião: porque a carne dos pulmões é demasiado macia e flácida e, portanto, minimamente adequada para exercer por si mesma o movimento e de elevar o tórax. Ora a substância do diafragma é extremamente adequada para isso, pois é muito consistente e constituída por muitos nervos. Em segundo lugar, o mesmo é confirmado, porque se tem verificado que por lesão do diafragma, e cessando o seu movimento, imediatamente se detém o movimento dos pulmões. E também porque os pulmões, mesmo quando o sangue diminui e é lançado para fora, não deixam de se mover, o que não aconteceria se fossem movidos por si próprios.

Averróis no 2.º livro do *Colliget*, c. 59, considera que o movimento dos pulmões provém tanto do diafragma como da sua própria força, e confessa que [**P. 57**] Aristóteles tinha ignorado esta influência do diafragma nos pulmões, o que não é de estranhar porque, no seu tempo, a observação anatómica ainda não tinha feito grande progresso.

Esta dúvida leva-nos à elucidação dum certo número de proposições.

---

[134] N. T. Pedro de Abano, n. 1250, m. 1315. Foi um médico, astrónomo e filósofo italiano; professor em Pádua.

[135] N. T. Tomás de Garbo, n. 1305, m. 1370. Foi um médico italiano, professor em Bolonha e Florença.

[136] Tem a mesma opinião Tomás da Veiga no c. 5 do 4.º livro dos *Commentarii in Claudii Galeni Libri Sex «de Locis Affectis»*.

Propositio prima.

Prima sit. *Pulmones non mouentur ad motum cordis.*

Haec probatur, primum, quia non est idem concentus respirationis, et motus cordis, cum uni respirationi plures arteriarum et cordis pulsationes respondeant. Secundo, quia respirationem possumus aliquantulum inhibere, et tardiorem, celerioremue efficere, non autem cordis motum.

Propositio secunda.

Secunda propositio. Pulmones non solum mouentur motu diaphragmatis et musculorum pectoris, sed etiam propria uirtute.

Galen. *Auicen.* *Arist.*

Priorem partem huiusce propositionis suadent rationes quas paulo ante pro Galeno, Auicenna et Garbio attulimus. Posterior ex eo ostenditur, quia cum pulmonibus respirandi officium natura commiserit, ut Aristoteles 3. *De Partibus Animalium* cap. 6. docuit (quod ita intellige, ut non ex toto, sed partiatim tale eis munus dederit, siquidem ad id quoque diaphragma concurrit) certe consentaneum fuit, ut etiam pulmonibus propriam uim motricem ad eum motum admnistrandum impertiretur. Nec facile pronuntiandum uidetur Aristotelem ignorasse praedictum concursum diaphragmatis ad agitationem pulmonum. Etenim licet illius, locis citatis, non meminerit, non proinde tamen eum negasse conuincitur.

Propositio tertia.

Tertia propositio. Motus pulmonum non solum a praedictis causis dependet, sed etiam a corde tanquam a communi fonte natiui caloris; tum priuatim, quatenus pulmones a dextro cordis uentriculo sanguinem hauriunt, quo pariter incalescunt, alunturque. Huiusce propositionis ueritas ex superioribus constat: ostendimus enim calorem, qui a corde in cetera membra influit, opificem esse omnium functionum in animantibus: item cor e dextro suo uentriculo sanguinem ad alimentum pulmonibus tribuere, quod nulli alteri membro praestat, ut uidelicet eis refrigerationis gratiam eo beneficio compenset. At enim cum eiusmodi sanguis e caloris officina proxime dimanet, non poterunt non illius praesentia pulmones uehementius incalescere, et motricem uim acuere.

Ad rationes, quae suadebant motum pulmonum a solo diaphragmate oriri; dicendum, licet pulmones flaccidi et rari sint, nec per se thoracem, uel diaphragma ciere queant: non proinde motrice facultate sic destitui, ut non ualeant pro sua portione aliquid conferre ad proprium motum, ita tamen ut ad

Eis a primeira. *Os pulmões não se movem ao ritmo do movimento do coração.*

Primeira proposição.

Em primeiro lugar, prova-se esta proposição porque não há conformidade entre a respiração e o movimento do coração, porquanto a uma só respiração correspondem várias pulsações das artérias e do coração. Em segundo lugar, porque podemos conter a respiração por momentos e mais tarde respirar com maior lentidão ou com maior rapidez, mas não podemos fazer o mesmo com o movimento do coração.

Segunda proposição. *Os pulmões não são movidos apenas pelo movimento do diafragma e dos músculos do peito, mas também por virtude própria.*

Segunda proposição.

Os argumentos que antes apresentámos a favor de Galeno, Avicena e Garbo aplicam-se à parte anterior desta proposição. A parte posterior é demonstrada pelo facto de a natureza ter confiado aos pulmões a função de respirar, como Aristóteles no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 6 (isto deve ser entendido da seguinte forma: que a natureza concedeu-lhe tal função, não por inteiro, mas alternativamente, visto que o diafragma também concorre para isso), ensinou: «Certamente que foi consentâneo, pois também concedeu aos pulmões uma força motriz própria para que administrasse o seu movimento.» Não parece fácil podermos declarar que Aristóteles tivesse ignorado a referida concorrência do diafragma no movimento dos pulmões. Apesar de não ter sido mencionado nos lugares citados, nem por isso nos podemos convencer de que ele o tenha negado.

Galeno Avicena.

Aristóteles.

Terceira proposição. *O movimento dos pulmões não só depende das causas atrás referidas, mas também depende do coração como fonte geral do calor inato, e depende particularmente, já que os pulmões obtêm o sangue do ventrículo esquerdo do coração, pelo qual um e outro são aquecidos e alimentados.*

Terceira proposição.

A verdade desta proposição consta pelos argumentos precedentes: na verdade, demonstramos que o calor, que partindo do coração aflui para os outros membros, é o artífice de todas as funções dos seres vivos; e igualmente o coração, a partir do seu ventrículo direito, distribui o sangue para alimento dos pulmões, para o compensar por este benefício com o obséquio da refrigeração, o que não faz a nenhum outro membro do corpo. Mas de facto, quando o próprio sangue se espalha muito próximo da fábrica do calor, os pulmões não podem esquivar-se a um aquecimento mais forte e aumentar a sua força motriz.

Em relação aos argumentos que nos pretendiam convencer de que o movimento dos pulmões tinha origem apenas no diafragma, devemos dizer que muito embora os pulmões sejam flácidos e pouco densos, também não podemos evocar que, por si só, o tórax ou o diafragma sejam por isso mesmo tão destituídos de força motora, que, na proporção das suas forças, não possam contribuir para o seu próprio movimento, ainda que o diafragma, cuja substância é mais robusta e mais musculosa, concorra

Laeso diaphragmate cur motus pulmonum impediatur.

eum praecipue concurrat diaphragma, cuius substantia multo robustior est ac neruosior. Ad secundum laeso diaphragmate impediri agitationem pulmonum tum propter cohaerentiam, quam inter se habent, tum quia uirtus motrix innata pulmonibus imbecilla est, nec per se ad id munus obeundum sufficit. Ad tertium pulmones, etiam dum morbo tabifico paulatim absumuntur, non omnino priuari motu, quia non a se tantum mouentur, item quia non nisi morte subeunte eorum uirtus motiua omnino deperit.

Dubium.

[**P. 58**] Solet in controuersiam adduci *num motus respirationis naturalis, an uoluntarius sit*. Omissis controuersiis, dicimus hunc motum partim uoluntarium, partim naturalem esse. Est autem uoluntarius, qua ex parte arbitratu nostro nunc crebrius, nunc rarius; nunc tardius, nunc celerius respirare possumus: immo etiam quia non est per naturam absolute impossibile respirationem omnino cohibere, ut lib. 2. *De Motu Musculorum* cap. unico Galenus probat exemplo serui barbari, qui uehementer iratus cohibito spiritu sibi mortem consciuit.

Responsio.

Seruus cohibito spiritu sibi mortem intulit.

Sed est idem motus simul naturalis, non solum quia tantam eius necessitatem animantibus natura indixit, ut absque illius usu uita seruari nequeat: sed etiam quia partiatim oritur ab ipso pulmone, cuius motio non est arbitraria: tum propterea quia difficillimum est propter innatum uitae amorem et mortis atrocitatem, ad interitum usque spiritum inhibere. Quo fit ut potius sit asserendum haud esse in nostra potestate non omnino respirare, cum raro inuenire queat, qui eam sibi uim inferat.

Motus respirationis num magis uoluntarius, quam naturalis sit.

Disceptatio tamen est *num praedictus motus magis uoluntarius, quam naturalis discendus sit*.

Plerique medicorum magis uoluntarium appellandum censent, ut Galenus lib. 2. *De Motu Musculorum*, Fernelius lib. 6. *Physiologiae* cap. 28. Vallesius lib. 2. *Controuersiarum Medic. et Philosoph.* cap. 2. et alii. *Conciliator* uero differ. 39. iudicat uocandum medium, hoc est partim uoluntarium, partim naturalem, quod arbitratur placuisse Auicennae *Decima Tertii* tract. 1. cap. 7. Nobis tamen uidetur appellandus magis naturalis, quam uoluntarius propterea quod, citra omnem liberi arbitrii actionem, et uigiliae, et somni tempore exerceatur, etsi aliquo modo uocandus sit spontaneus, seu uoluntarius ob ea quae superius diximus. Vnde et Aristoteles in libro *De Animalium Motu* cap. 8. respirationem connumerat inter motus non uoluntarios.

Responsio.

sobretudo para ele. Em relação ao segundo, dizemos que os pulmões não têm força suficiente para exercer esta função autonomamente, pois se o diafragma ficar lesionado, o seu movimento será impedido, tanto devido à conexão que entre eles existe, como por a sua força motriz natural ser fraca. Em relação ao terceiro, dizemos que os pulmões, mesmo quando são consumidos lentamente por uma doença infeciosa, não ficam privados de todo o movimento, porque não se movem apenas por si, como também só quando a morte se aproxima toda a força motora desaparece.

Porque é impedido o movimento dos pulmões com o diafragma ferido.

[**P. 58**] Geralmente traz-se para controvérsia *se o movimento da respiração é natural ou voluntário*. Deixamos de lado as discussões, e dizemos que este movimento é em parte natural e em parte voluntário. Ele é voluntário, porque podemos respirar discricionariamente ora com mais ora com menos frequência, ora mais depressa ora mais devagar; e também porque não é absolutamente impossível por natureza conter totalmente a respiração, como, no livro *De Motu Musculorum*, capítulo único, Galeno prova com o exemplo do escravo bárbaro que, fortemente irado, se suicidou retendo a respiração.

Dúvida.

Resposta.

O escravo que se suicidou por asfixia.

Mas o mesmo movimento é simultaneamente natural, não só porque a natureza o tenha imposto aos animais pela sua necessidade, mas também porque ele, em parte, tem origem no próprio pulmão, que não se move arbitrariamente; e, para além disso, porque, tendo em conta o amor natural pela vida e a crueldade da morte, seria muito difícil inibir o espírito até à sua destruição. Por isso é melhor dizermos que de modo nenhum não respirar é um poder nosso, quando raramente se pode encontrar quem utilize esta faculdade.

Mas coloca-se uma contenda: *porventura devemos dizer que o referido movimento é mais voluntário que o movimento natural?*

Se o movimento da respiração é mais voluntário do que natural.

A maior parte dos médicos é da opinião de que é melhor denominar este movimento de «voluntário», como Galeno, no 2.º livro do *De Motu Musculorum*; Fernel, no 6.º livro da *Physiologiae*, c. 28; Valles, no 2.º livro das *Controuersiarum Medicorum et Philosophorum*, c. 2, e outros. Porém Abano, no *Conciliator Differentiarum Philosophorum et Medicorum*, differ. 39, pensa que devemos denominá-lo «movimento médio», isto é, «movimento parcialmente natural e parcialmente voluntário», por lhe parecer que era mais do agrado de Avicena, no *Fen Decima Tertii Canonis*, tract. 1, c. 7. Nós, porém, achamos que deve chamar-se «movimento natural» de preferência a «movimento voluntário», porque ele é exercido, sem interferência total da ação do livre arbítrio, no estado de vigília e no tempo do sono, ainda que de algum modo ele seja chamado de «espontâneo» ou «voluntário», pelos motivos que acima referimos. Daí que Aristóteles, no livro *De Animalium Motu*, c. 8, inclua a respiração entre os movimentos não voluntários.

Resposta.

CAPVT III

DE FINE RESPIRATIONIS

Egimus de effectrici respirationis causa; proximum est ut de illius fine disseramus. Respirationis finis, ut cap. 3. et 5. huius libri Aristoteles docet, est cordis refrigeratio, et quae inde subsequitur, tutela natiui caloris. Duabus enim potissimum causis perit calor, eoque abolito ruit in perniciem uiuens, cui inhaeret, et ad cuius conseruationem requiritur. Nimirum uel quia eiusmodi calor immodici frigoris appulsu extinguitur, uel quia inarescit et suffocatur defectu aeris refrigerantis. Vtique nimio frigore caloris iacturam faciunt, emoriunturque nonnunquam ii, qui niuosa loca traiiciunt, et qui liberaliori potu algidae aquae intrigantur. [**P. 59**] Similiter pruina et perfrigido uentorum flatu, stirpium et uinearum germina aduruntur, et integrae arbores succo omni exhausto inarescunt. Inopia uero refrigerationis euanescit stamnia medicis cucurbitulis, uel clauso furno coercita. Intereunt animantes quibus fauces praecluduntur, et qui in balneis, uel hypocausto nimis feruentem auram trahunt: et qui paucum eundemque aerem continenter bibunt. Nam cum is anhelitu assiduo incalescat, refrigerationis opem exhibere non ualet.

Duas ob causas perire calorem.

Flammae refrigeratio necessaria.

Haec igitur causa est, ob quam natura iis animantibus, quibus cor uberiori spirituum copia, et calore aestuat, respirationem attribuit: uidelicet ut cor reciprocantis aeris accessu incendium mitiget, caloremque ferocitatis impetu in proxima irruentem sub idonea mensura tueatur, et fuligines ac recrementa ex humorum adustione orta in recentem aerem submittat, forasque expellat. Opprimitur enim et strangulatur cor istiusmodi superuacaneis, non secus, ac flamma crasso multoque fumo. Vnde qui corde grauiter uehementerque affliguntur, exufflatione recreantur, estque id tunc illis unicum remedium, quod torridum uaporem et suffocantes halitus eximit, ac propulsat. Ita uero appulsio recentis frigidique aeris per respirationem facta, duas ob causas requiritur: tum ne calor natiuus feruida exhalatione obtectus aut confertim aceruatus, subito languescat et stranguletur; tum ne plus aequo effusus, ac dissipatus omnino pereat; quorum alterum praestat aer excipiendo

Appulsus aeris duabus de causis cordi necessarius.

CAPÍTULO III

DA FINALIDADE DA RESPIRAÇÃO

Tratámos da causa eficiente da respiração, de imediato vamos dissertar sobre o fim da respiração. O fim da respiração, como Aristóteles, nos cc. 3.º e 5.º deste livro, ensina, é o arrefecimento do coração, e a tutela do calor inato que por esse motivo se segue. De facto, o calor sem o qual o ser vivo a que adere, e que dele necessita para sua conservação, cai em destruição, perde-se acima de tudo por duas causas: certamente, ora porque o calor, em contacto com o frio excessivo, deste modo se extingue; ora porque, por falta de ar refrescante, ele enfraquece e é abafado. Em qualquer dos casos, devido ao excesso de frio, causam perda de calor, e aquelas pessoas que caminham por lugares onde neva muito, ou que bebem água gelada em demasia, por vezes, acabam por morrer. [**P. 59**] De modo semelhante, a geada e o sopro frio dos ventos queimam os rebentos das plantas e das videiras, e as árvores inteiras secam devido ao esgotamento da seiva. Porém, a chama das ventosas medicinais que moderam o forno fechado esvai-se por falta de arrefecimento. Morrem os animais cujas gargantas são bloqueadas, e os que são levados a respirar o ar extremamente aquecido dos banhos ou do hipocausto[137], e os que respiram continuamente este mesmo ar em quantidade reduzida. Com efeito quando este se esquenta num constante respirar, não é capaz de prestar o auxílio do arrefecimento.

Os dois motivos por que desaparece o calor.

O arrefecimento necessário da chama.

Eis, portanto, a razão pela qual a natureza atribui a respiração aos seres animados, cujo coração se move tão fecundamente graças à abundância e ao calor dos espíritos; isto é, como o coração abranda a combustão pelo acesso alternado do ar, como mantém na justa medida o calor que irrompe com força no acesso seguinte, e como solta e expulsa os vapores fuliginosos e as escórias provenientes do metabolismo da queima, no ar que acaba de chegar. O coração, com efeito, é comprimido e sufocado desta maneira por essas coisas supérfluas tal como pelo calor da chama e pelo fumo espesso. Donde as pessoas que sofrem do coração, intensa e gravemente, procurem restabelecer-se expelindo com força o ar pela boca; e este é para eles um remédio excelente, porque retira e expulsa o vapor quente e as exalações sufocantes. Assim, pois, a entrada de ar novo e fresco, feita por meio da respiração, é requerida por duas razões: ora para que o calor inato, quando exposto ou compactamente acumulado nas exalações quentes, não enfraqueça subitamente, e não seja sufocado; ora para que não desapareça em absoluto, quando está mais equitativamente difundido e completamente dissolvido. A primeira razão mostra-nos o ar enquanto acolhe

Por duas razões a entrada do ar é necessária ao coração.

---

[137] N. T. Fornalha subterrânea.

in se cordis fuligines, alterum coercendo calorem, seque illi hinc inde opponendo.

Respiratio data etiam a natura ad fouendos spiritus uitales.

Addunt etiam medici comparatam fuisse a natura respirationem ad nutriendos spiritus uitales, aiuntque deferri a pulmonibus per arteriam uenosam aerem ad laeuum cordis sinum, ubi uitales spiritus efformantur, ibique eiusmodi aerem in spirituum substantiam facessere. Qua de re ita scripsit Fernelius lib. 6. *Physiologiae* cap. 18: «Ambiens aer per os, et nares in asperam arteriam insiliens non modo eius ramos, qui per pulmonis substantiam diffusi sunt, sed et omnem fere eius molem implet; adeo ut uniuersim thoracis capacitatem, tum inflatus, atque spiritu turgens pulmo refarciat et impleat. Qui haustus aer fuerat primam in pulmone elaborationem sumit, illicque concoquitur, et praeparatur ui carnis, quae plane tenuis est mollis et aerea, ut proinde huiusce operis causa maxime constructa esse uideatur, quemadmodum et caro iocinoris ad sanguinis confectionem. Non enim externus aer rudis, frigidus et impurus, et de repente irruens fieri potest interioris spiritus conueniens pabulum, sed hunc quemadmodum et alimenta necesse est paulatim mutari, et familiarem innato spiritui qualitatem longiuscula interposita mora recipere. Posthaec autem elaboratus diligenter hic spiritus in sinistrum cordis uentriculum arripitur, ex quo accedente sanguinis uapore, qui ex dextro uentriculo permanauit, ui cordis insita, et ingenti caloris incendio, haud secus atque in fornace spiritus procreatur uitalis, qui demum in omne corpus per arterias diffusus, salutarem impertit cunctis calorem.» Hac ille. Quae magna ex parte desumpsit ex Galeno lib. 7. *De Vsu Partium* cap. 7 et 9, et in lib. *De Vsu Pulsuum*. [**P. 60**] Eandemque doctrinam tradidit Hippocrates in libro *De Alimento*, Auicenna Fen. 11. tract. 3. Aphrodisaeus lib. 2. *Problematum* q. 63. Quod autem praedicta spirituum nutritio admitti debeat, ex eo concludunt, quia cum spiritus substantia tenuis, ac prope aerea sit, passimque effluat et dissipetur, nec tam facile e sanguinis uapore per neruos instaurari queat, consequens est, ut e re admodum sibi cognata et simili, qualis est aer, reficiatur nutriaturque.

Hippocrates.
Aphrodisaeus.

dentro de si as fuligens do coração, e a segunda, enquanto refreia o calor e, por isso, enquanto se lhe opõe.

A respiração também foi dada pela natureza para aquecer os espíritos vitais.

Os médicos acrescentam também que a respiração teria sido estabelecida pela natureza para cuidar dos espíritos vitais, e dizem que o ar é transportado desde os pulmões por meio da artéria venosa até à cavidade esquerda do coração, onde os espíritos vitais são formados, e aqui o próprio ar produz a substância dos espíritos. Sobre este assunto assim escreveu Fernélio no 6.º livro da *Physiologia*, c. 18: «O ar que nos rodeia, ao precipitar-se para a artéria venosa através da boca e das narinas, enche não apenas as suas ramificações espalhadas pela substância pulmonar, mas ainda por quase toda a sua massa, de modo que em geral refaça e encha a caixa torácica, ficando os pulmões cheios de espíritos. O ar que tiver sido inalado recebe a primeira elaboração nos pulmões, e ali é digerido e preparado pela força dessa carne tão fina, macia e leve, e assim ela parece ser especialmente a causa eficiente desta obra, tal como da carne do fígado o sangue é elaborado. Com efeito, o ar exterior rude, frio e impuro, entrando de repente, não pode tornar-se em nutriente adequado do espírito interior, mas este, e do mesmo modo que os alimentos, necessita de ser pouco a pouco transformado e, decorrido um intervalo mais ou menos longo, receber a qualidade comum ao espírito natural. Mas depois disso, este espírito cuidadosamente elaborado é arrastado para o ventrículo esquerdo do coração, onde, por aproximação ao vapor do sangue conservado no ventrículo direito, devido à força implantada no coração e ao grande abrasamento do calor, e não de outra maneira, são gerados nesta fornalha os espíritos vitais, que precisamente pelas veias espalhadas pelo corpo todo transmitem a todas um calor salutar.» Até aqui o autor, cujos conceitos recolheu, na sua maior parte, de Galeno, no 7.º livro do *De Vsu Partium*, cc. 7 e 9; e no livro *De Vsu Pulsuum*. [**P. 60**] A mesma doutrina foi-nos transmitida por Hipócrates no seu livro *De Alimento*; Avicena, *Canon*, Fem. 11, tract. 3; Afrodísio, *Problematum*, livro 2, q. 63. A partir daqui eles concluem que devemos admitir a predita nutrição dos espíritos: porque, como os espíritos têm uma substância subtil, quase etérea, que indistintamente se espalha e se dissipa, e não podendo escoar-se facilmente no vapor do sangue através dos nervos, segue-se que devem ser revigorados e alimentados por algo extremamente relacionado e semelhante a si, tal como é o ar.

Hipócrates Afrodísio.

CAPVT IV

QVIBVS ANIMANTIBVS RESPIRATIO CONVENIAT

Non omnia animantia respirare.

Licet omnia animantia calore praedita sint, proindeque refrigerationem aliquam desiderent, non eam tamen respirationis beneficio uniuersa obtinent, sed aliis modis, ut progressu patebit. Hinc Aristoteles 1. cap. huius libri et lib. 3. *De Partibus Anim.* c. 6. inuestigat quibus animantium generibus respiratio competat, statuitque iis dumtaxat conuenire, quae sanguinea sunt, et pulmonem habent. Haec enim ut natiui caloris incendium in se maius continent, ita appulsionem et ingressum requirunt frigidi aeris, qui interiora quaeque facile peruadit, et huc illucque breui temporis spatio commeat, atque adeo melius, et commodius refrigerat. Ea igitur, quibus pulmo inest, respirant omnia solaque. Verum ex his quaedam, inquit Aristoteles, pulmonem habent paene exanguem, et nimis fungosum, ut ranarum genus, fluuiatiles mures et testudines, delphini, crocodili, balenae, aliaque nonnulla. Haec autem minus frequenti respiratione egent, quia cum frigidiora sint, ubi semel eorum pulmo aerem imbibit, refrigerari ab eo diu possunt absque recentis aeris accessu. Quae tamen si ui aliqua diutius sub aquam teneantur, emoriuntur, uti aliquando accidit delphinis reti deprehensis[53].

Aristotelis argumenta quod non omnes pisces respirent.

Pisces non habent arteriam.

Quod ceteri pisces non respirent, probat Aristoteles eodem cap: Primum, quia inter respirandum obuiaret aqua aeri, atque ita haec duo corpora se se mutuo impedirent, uel certe daretur simul expiratio, et inspiratio. Secundo quia pisces non habent arteriam sicuti nec pulmonem, sed eorum uentriculus ori proxime adhaeret. Tertio quia non mouent aliquam particulam uentris, ut cetera spirantia. Quarto quia cum aquis moriuntur, non uidemus in summo aquae bullas fieri, quod tamen accidit, cum respirantia aquis, suffocantur, quia per uim spiritus exit. Quinto quia pari modo possent reliquae animantes in aquis respirare, quod negat experientia. Sexto quia non interirent paulo post extra aquam, ubi affatim eis suppetit aer, quem alternatim **[P. 61]** ducant. Ceterum quia pisces suam quoque refrigerationem requirunt, aquam admittunt ore, et branchiis, quae cum sint

[53] Lege Galenum libri 6. *De Vsu Part.* c. 9.

CAPÍTULO IV

A QUE SERES VIVOS SE AJUSTA A RESPIRAÇÃO?

Nem todos os animais respiram.

Muito embora todos os seres vivos sejam dotados de calor, e por isso precisem de alguma refrigeração, contudo nem todos a obtêm com a ajuda da respiração, mas por outros meios, como exporemos no desenvolvimento. Aqui, no 1.º capítulo deste livro e no 3.º livro *De Partibus Animalium*, capítulo 6.º, Aristóteles investiga os géneros de animais que respiram, e estabeleceu que convém apenas aos animais de sangue [quente] dotados de pulmões. Estes, com efeito, assim como têm dentro de si o calor do fogo natural mais elevado, assim também reclamam o acesso e o ingresso do ar fresco, que portanto facilmente percorre cada uma das partes interiores e, passando aqui e ali, num curto período de tempo, de modo que melhor e mais convenientemente refresca. Em suma, respiram todos e só os animais dotados de pulmões. Contudo, como diz Aristóteles, alguns destes animais têm pulmões quase exangues e muito esponjosos, como, por exemplo, os da família das rãs, os ratos dos rios e as tartarugas, os golfinhos, os crocodilos, as baleias e muitos outros. Ora estes necessitam de respirar com menos frequência, pois, como são mais frios, o ar que absorvem para os pulmões uma só vez pode refrigerá-los durante muito tempo sem acederem ao ar fresco. Mas se qualquer força os retiver debaixo de água durante muito tempo, eles morrerão, como enfim tem sucedido aos golfinhos apanhados na rede[138].

Argumentos de Aristóteles provando que nem todos os peixes respiram.

Os peixes não têm a artéria [traqueia].

No mesmo capítulo deste livro Aristóteles demonstra que todos os outros peixes não respiram: primeiro, porque há oposição entre respirar água e ar, e assim estes dois elementos embaraçam-se mutuamente, ou então certamente poderia haver expiração e inspiração em simultâneo. Segundo, porque não tendo os peixes a artéria[139] nem os pulmões, mas o seu estômago está logo a seguir à boca. Terceiro, porque não movimentam qualquer parcela do ventre, como acontece com os outros seres que respiram. Quarto, porque quando morrem dentro de água, não vemos que brotem bolhas à superfície da água, como acontece com os animais que respiram, quando se afogam, por ação dos espíritos. Quinto, porque da mesma maneira os outros seres vivos poderiam respirar dentro da água, o que a experiência nega. Sexto, porque, uma vez fora de água, não morreriam pouco depois, onde dispõem de ar em abundância que lhes é dado em alternativa. [**P. 61**] Quanto ao mais, porque os peixes procuram refrigério do mesmo modo ao absorverem a água

[138] Leiam Galeno, *De Vsu Partium*, livro 6º, c. 9.

[139] N. T. A traqueia, que leva o ar aos pulmões.

coniunctae uenis quibusdam, et arterii cordi cohaerentibus, eo pacto uiscerum temperant calorem. Vnde cum iam senectute, uel alia causa, mouere branchias non possunt, suffocantur, ut testatur Aristoteles cap. 6. huius libri.

CAPVT V

OPINIO EXISTIMANTIVM OMNES IN VNIVERSVM PISCES RESPIRARE, EIVSQVE IMPVGNATIO

Sententia Anaxagorae, Diogenis, Plinii.

Vetus tamen opinio fuit Anaxagorae et Diogenis, ut refert Aristoteles 1. huius libri capite, pisces, etsi plerique pulmone careant, nihilominus respirare omnes[54]. Quod item asseuerat Plinius lib. 9. *Naturalis Historiae* cap. 7, hisce adductus argumentis. *Eorum primum arg.* Primum, quia esto aquatilia pulmonibus careant, possunt eis loco pulmonum alia spirabilia uiscera subesse, ita uolente natura, sicut *- 2.* et pro sanguine est multis alius humor. Secundo quia non deest intra aquas uitalis halitus, qui etiam in terras spissiorem naturae partem, penetrat, argumento animalium, quae semper defossa *- 3.* uiuunt, ut talpae. Item quia saepe obseruata est in piscibus aestiuo tempore intra aquam quaedam anhelatio, et tranquillo uelut *- 4.* oscitatio. Praeterea, quia pisces dormiunt, sine respiratione autem *- 5.* somno locus non est. Postremo, quia id indicat bullantium aquarum sufflatio; et auditus atque odoratus piscium, quorum neutrum absque aeris interuentu fit.

Idem sentit Rondeletius.

Eandem senteniam tuetur Rondeletius lib. 4 *De Piscibus* capite 9, quam aliquot etiam argumentis stabilire conatur. *Eius 1. arg.* Primum quia, ut Aristoteles 3. *De Generatione Animalium* cap. 11. ait, «Mare omnium particeps est, uidelicet humoris, aeris, et terrae.» Quare non deerit piscibus aer, quem intra *- 2.* aquas hauriant. Secundo quia respiratio, ut medici tradunt, necessaria est ad nutricationem spirituum; at etiam pisces *- 3.* spiritibus indigent. Tertio quia si in uase angusti oris, aquae pleno, concludantur pisces, illic diu uiuunt, et natant, si orificium apertum habeant, si autem ita uas obturetur ut aeri aditus non pateat, confestim suffocantur; quod non accideret *- 4.* si eis sola aqua ad refrigerationem sat esset. Quarto quia ad

[54] Lege Tert. in libro *De Anima* cap. 10.

pela boca e pelas guelras, que se ligam às veias e às artérias que vão dar ao coração e, deste modo, moderam o calor das partes interiores do corpo. Assim, quando, devido à velhice ou a outra causa, já não podem mover as guelras, eles morrem de asfixia, como afirma Aristóteles no 6.º capítulo deste livro.

CAPÍTULO V

OPINIÃO DOS QUE SUPÕEM QUE TODOS OS PEIXES EM GERAL RESPIRAM, E SUA REFUTAÇÃO

Opiniões de Anaxágoras, Diógenes e Plínio. - Primeiro argumento.

Segundo uma opinião antiga de Anaxágoras e Diógenes, que Aristóteles refere no 1.º capítulo deste livro, todos os peixes respiram, apesar de a maior parte carecer de pulmões[140]. Plínio assevera o mesmo no 9.º livro da *Naturalis Historiae*, c. 7, conduzido por estes argumentos: primeiro, porque os animais aquáticos que carecem de pulmões podem ter, em seu lugar, outros órgãos respiratórios, se a natureza assim o quiser; tal como em muitos deles há um outro humor, em vez de sangue. *- 2.º* Segundo, porque não falta, dentro da água, o sopro vital, o qual também penetra no interior da terra firme, a parte mais espessa da natureza, servindo de prova os animais que vivem sempre escondidos na terra, como as toupeiras. *- 3.º* E igualmente porque, durante o tempo estivo, podemos observar dentro de água, às vezes, um certo arfar nos peixes, e no tempo calmo uma espécie de bocejo. *- 4.º* Além disso, porque os peixes dormem, mas sem respiração não há lugar para o sono. *- 5.º* E finalmente, porque o inchaço das pequenas bolhas das águas indica que, sem intervenção do ar, os peixes não teriam audição nem olfato.

Rondelécio opina o mesmo. - Primeiro argumento.

Rondelet, no 4.º livro *De Piscibus Marinis*, c. 9, defende a mesma opinião, a qual também tenta estabelecer com alguns argumentos. Primeiro, porque, como diz Aristóteles no 3.º livro *De Generatione Animalium*, c. 11: «o mar participa de todos os elementos, a saber, do humor líquido, do ar e da terra», pelo que o ar não faltará aos peixes, o qual vão haurir nas águas. *- 2.º* Segundo, porque a respiração, como ensinam os médicos, é necessária para a alimentação dos espíritos; e os peixes também precisam dos espíritos. *- 3.º* Terceiro, porque se colocarmos alguns peixes num vaso de boca estreita, cheio de água, eles vivem e nadam aí durante muito tempo, desde que tenham uma abertura, mas se entretanto fecharmos o vaso de modo a não permitir que o ar entre livremente, eles sufocam de imediato; ora tal não aconteceria, se bastasse apenas a água para a refrigeração. *- 4.º* Quarto, porque

[140] Leiam Tertuliano, no livro *De Anima*, c. 10.

respirandum sufficit tepor aethereus, et caelestis spiritus omnia peruadens, de quo est illud Poetae:

6. Aen.

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.[55]

Concludit itaque Rondeletius «omne piscium genus respirate, sed uarie. Nam belluae — inquit — marinae, et quacumque pulmones, habent aerem una cum aqua hauriunt, eadem autem fistula eiiciunt, qua etiam spiritum [**P. 62**] ducunt, ueluti nos naribus, sicque respirant balenae, delphini, physeteres. Alia pulmonibus, sine fistula, ut testudines marinae, palustres, et fluuiatiles; similerque uituli marini, quibus parentes sunt nares, larinx angustissima; quo fit, ut naribus aquam haustam reddant, aerem retineant. Reliqui pisces, quibus branchiae uel apertae, uel opertae sunt, iidem aerem trahunt, et aquam simul haustam emittunt. Ostrea, tenuissima contecta cute per cutis exiguos meatus uidentur respirare. Et denique omnia aquatilia pro caloris uentilandi, et spirituum reficiendorum magnitudine, uel exiguitate alio atque alio modo respirationem exercent.»

Approbatur sententia Arist.

Sol. 1. arg.

Non est tamen propter superiora argumenta recedendum ab Aristotelis doctrina, quam communis philosophantium schola tuetur. Quare ad primum eorum quae ex Plinio attulimus, respondendum est, nec pulmones, nec aliquid uice pulmonum omnibus piscibus inesse; cum id non omnes exigant, sicuti nec omnes respirationem desiderant[56]. *Sol. 2.* Ad secundum facilius terrae uisceribus, quam sub aquis aerem seruari. Etenim intra terram multae sunt scatebrae, et meatus, qui, ne uacuum detur, ab aere occupantur. In aquis uero confestim aer subuolat constipante se ultro fluido elemento. *Sol. 3.* Ad tertium, cum aqua calore Solis incalescit solere interdum pisces ore, et branchiis aquam frequentius haurire et reddere, ut magis refrigerentur, sicque anhelationem imitari: similiter dum serenum tempus est, nonnunquam ore patulo hiare quasi oscitantes uel propter affectum laetitiae, uel alias ob causas, non tamen uerem anhelare, uel oscitare, cum hoc fine

Sol. 4.

[55] Aen. VI, 726-727.

[56] Galen. lib. 6. *De Vsu Part.* cap. 9.

para respirar basta uma tepidez etérea, e o espírito celeste tudo penetra: e sobre isto canta o Poeta:

> É o bafo interior que os faz viver, pois que se infunde em universo [inteiro],
> Move essa massa imensa e com esse grande corpo se mistura.[141]

Eneida, 6.

E assim Rondelet conclui que: «todo o género de peixes respira; mas de diversas maneiras. Pois, diz ele, todos os animais marinhos dotados de pulmões inspiram o ar juntamente com a água juntos, e expiram pela mesma conduta, por onde também [**P. 62**] conduzem os espíritos, tal como nós fazemos através das narinas: é desta maneira que respiram as baleias, os golfinhos e os cachalotes. Outros animais marinhos respiram pelos pulmões sem o canal, como as tartarugas marinhas, e as tartarugas dos pântanos e dos rios; e de modo semelhante respiram as focas, com as narinas expostas e uma faringe estreitíssima, para assim devolverem às narinas a água absorvida e operarem a retenção do ar. Os peixes que restam, abrindo e fechando as guelras, ora aspiram ora expelem o ar e a água que simultaneamente haviam recolhido. As ostras respiram, segundo parece, através dos estreitos canais da pele finíssima que as cobre. Concluindo, todos os animais aquáticos exercem a respiração, dum ou doutro modo, pela ventilação do calor e pelo aumento e diminuição dos espíritos restabelecedores.»

Aprova-se a doutrina de Aristóteles. - 1.ª resolução.

Todavia não é pelos argumentos acima apresentados que nos devemos afastar da opinião de Aristóteles, a qual é defendida como doutrina comum na escola dos filósofos. Por isso, ao primeiro dos argumentos, que tomamos de Plínio, respondemos: nem todos os peixes têm pulmões, nem algo que faça as suas vezes, visto que nem todos o exigem, assim como nem todos sentem a falta deles para respirar[142]. Ao segundo respondemos: é mais fácil o ar manter-se nas entranhas da terra, do que debaixo de água. Porquanto no interior da terra há muitos cursos de água, que são ocupados pelo ar, não fique o espaço vazio; dentro de água, porém, o ar eleva-se imediatamente, logo que dentro de água ele é apertado de outro lado por um elemento fluido. Ao terceiro respondemos: quando pelo calor do Sol a água aquece, os peixes costumam beber e lançar fora a água com maior frequência através da boca e das guelras, para mais se refrescarem, e imitando assim a respiração ofegante; de maneira semelhante, durante o tempo sereno, por vezes os peixes mantêm a boca aberta como que bocejando, ora em sinal de contentamento, ora por outras razões; e no entanto eles não arquejariam nem bocejariam verdadeiramente, pois nada disto poderia ser feito sem a intervenção do ar.

- 2.ª resolução.

- 3.ª resolução.

[141] Virgílio, *Eneida, VI*, 726-727. (tradução de Agostinho da Silva, p. 309).

[142] Cf. Galeno, *De Vsu Partium*, livro 6.º, c. 9.

interuentu aeris non fiat. Ad quartum, somnum ex se respiratione non indigere. Nos enim haud propterea inter dormiendum respiramus, quia somnum capimus, sed quia caloris refrigeratione perpetuo indigemus. Ad quintum, non excitari bullas emisso acre per expirationem quorumuis piscium, sed ranarum, testudinum, aut aliorum, quibus respiration conuenit, qui spiritum cauitate pulmonum asseruatum, aliquando sub aquis laxant, et ad extimam aquae superficiem remittunt. Ad sextum, neque auditum, neque olfactum aquatilium ad functiones suas obeundas aerem flagitare, cum ad eorum sensiteria per interfusam aquam soni, et odores, atque horum species transmitti queant.

Sol. 5. *Sol. 6.*

Responsio ad 1. arg. Rondelet.

Ad primum Rondeletii dicendum nihil aliud uelle Aristotelem eo loco, quam mare non esse purum, et sincerum elementum, sed concretum permistione qualitatum aeris, terraeque; habet enim mare non parum ex aereo calore, et terrea crassitudine. Ad secundum, Aquatilia, ut deterioris naturae sunt, quam terrestria, ita minorem requirere spirituum copiam, proindeque sat illis esse eos spiritus, quos natiuus calor, e sanguine consicit, nutritque. Ad tertium, in uase angustiore undique obturato minus diu uiuere inclusos pisces, quam si uasis orificium pateat, quia sine appulsu aeris incalescit in eo aqua, nec iam ad refrigerationis beneficium praestandum idonea est, uti Aristoteles hoc in lib. cap. 6. docuit. Ad ultimum, respirationem absque aere dari non posse: at nec calorem [**P. 63**] aethereum, nec ullum alium influxum e caelo dilapsum, aerem esse. Nec poetam nomine spiritus aerem intellexisse, sed uel animam mundanam ex dogmate Platonico, uel ipsum diuinum numen, quod per totam rerum uniuersitatem commeat, ut alibi exposuimus.

Ad. 2. *Ad. 3.* *Ad. 4.*

CAPVT VI

QVO PACTO INTER SE CONVENIANT ET DISSIDEANT CORDIS ARTERIARVMQVE MOTVS, ET RESPIRATIO

Motus cordis.

Comparemus nunc cordis, et arteriarum motum tum inter se, tum cum respirandi actione. Aduertendum in primis cor perenni agitatione concitari, nunc sese dilatando, quod uel sensu

Ao quarto respondemos: o sono por si mesmo não necessita da respiração. Portanto, enquanto dormimos, de facto não respiramos por ter pegado no sono, mas porque precisamos continuamente do refrigério do calor. Ao quinto respondemos: as bolhas provenientes da expiração do ar projetado não são emitidas por qualquer espécie de peixe, mas por rãs, por sapos, ou por outros animais aquáticos com capacidade de respiração, os quais algumas vezes, debaixo de água, soltam os espíritos que guardam nas cavidades pulmonares e os enviam para a superfície da água. Ao sexto argumento respondemos: nem a audição nem o olfato dos animais aquáticos precisam do ar para o exercício das suas funções, visto que os sons e os odores e a sua aparência podem ser transmitidos aos seus órgãos sensores por propagação aquática.

- 4.ª resolução.

- 5.ª resolução.

- 6.ª resolução.

Ao primeiro argumento de Rondelet, devemos afirmar que, naquele lugar, Aristóteles apenas quis dizer que o mar não é um elemento simples e sem mistura, mas um elemento composto da mistura de qualidades do ar e da terra. De facto, o mar tem uma quantidade não pequena de calor do ar e de consistência da terra. Ao segundo argumento respondemos que os animais aquáticos precisam de menor quantidade de espíritos uma vez que são de condição natural inferior à dos animais terrestres; e por conseguinte basta-lhes ter os espíritos que o calor inato a partir do sangue fabrica e sustenta. Ao terceiro argumento respondemos que os peixes sobrevivem pouco tempo num vaso de boca estreita totalmente fechado, porque, se o ar não entrar no seu interior, a água aquece, e já não é capaz de efetuar o benefício da refrigeração, como Aristóteles ensinou no c. 6.º deste livro. Ao último argumento respondemos que sem o ar não se pode respirar; porém o ar não é nem um calor [**P. 63**] etéreo nem qualquer outro tipo de influxo caído do céu. Nem o Poeta com o nome «espírito», designa o «ar», mas a «alma do mundo» segundo a teoria platónica, ou a própria «vontade divina» que perpassa por todo o universo, tal como noutro lugar expusemos.

Resposta ao 1.º argumento de Rondelet.

Ao 2.º

Ao 3.º

Ao 4.º

CAPÍTULO VI

POR QUE RAZÃO O CORAÇÃO E AS ARTÉRIAS CONVERGEM E DIVERGEM PELO MOVIMENTO ENTRE SI E COM A RESPIRAÇÃO

Comparemos agora o movimento do coração e das artérias tanto entre si, como com a ação de respirar. Devemos observar, em primeiro lugar, que o coração é animado por uma agitação permanente, ora dilatando-se, o que até

O movimento do coração.

ipso conspicuum est: nunc contrahendo. Porro autem dum cor dilatatur, sanguinem e uena caua in dextrum uentriculum euocat, et recentem aerem bibit e pulmonibus, quem per leues arterias in laeuum sinum corripit. At dum contrahitur, eundem aerem iam calfactum foras pellit, simulque fuliginosa excrementa, quorum congestio calorem suffocare possit, excernit, emittitque partim per arteriam uenosam in pulmones, partim per eam uenam, quam aortam dicunt.

Motus arteriarum.

Arteriae uero similem motum subeunt. Modo nanque eleuantur, modo deprimuntur. Cum eleuantur, per externa quidem orificia, alliciunt ad se ambientem aerem: per interna ad cor pertingentia, spriritus, et sanguinem trahunt, unaque aliquam fuliginum cordis portionem paulo post abigendam excipiunt. Item etiam per laterales poros, et spiracula uenalem sanguinem a uenis sibi cohaerentibus ad arterialis nutrimentum prolectant. Rursus eaedem arteriae, cum deprimuntur, et in se ipsas recidunt, fumidam super fluitatem, et torridi uaporis faecem paulo ante contractam, excutiunt per meatus, quibus in uniuersam cutem, uentriculum, intestina, et in uenas se se aperiunt, itemque in laxitatem ipsis arteriis circunfusam quam eius rei gratia natura molita est.

Consensus arteriarum et cordis.

Mirifice autem inter se conueniunt arteriarum, et cordis pulsatio.

Primum, quod utraque sit a facultate uitali, hoc est a uirtute quadam motrice, quae in corde, quod uitae fons est, ortum habet. Hanc uim sunt qui putent non esse aliud, quam calorem sanguinis in corde ebullientis. Sed non recte philosophantur. Calor enim principium est alterandi, non loco mouendi, saltem per se, et ex proprio ingenio, estque commune instrumentum rebus uiuentibus ad corporum functiones obeundas: illa autem uis motum ciens naturalis quaedam facultas est e fecundo qualitatum genere ad id munus peculiariter administrandum delegata. Micant autem iugi motu arteriae non ob id tantum, quod tunieis cordi adhaerentibus constent: alioqui oporteret etiam uenas omnes, quae intermedio uenae cauae cordi copulantur, una concitari; sed quia ita cum corde uniuntur, ut ingenitam ad talem motum potest item habeant a corde tamen dependentem.

Arteriarum distentione cor refrigerari.

[P. 64] Secundo conueniunt, quia eundem spectant finem, uidelicet tutelam natiui caloris modo paulo ante explicato. Quod si quis roget *num etiam per arteriarum distentionem cor refrigeretur.*

é compreensível atendendo ao próprio sentido (do nome)[143], ora contraindo--se. Por outro lado, enquanto se dilata, o coração chama o sangue para o ventrículo direito através da veia cava, e absorve dos pulmões o ar fresco, que recolhe no lado esquerdo por meio das artérias lisas. Mas, quando se contrai, empurra para fora o ar já aquecido e juntamente com os resíduos fuliginosos, cuja acumulação pode sufocar pelo calor, separa e envia para os pulmões uma parte pela artéria venosa e outra por aquela veia que denominamos aorta.

O movimento das artérias.

As artérias suportam um movimento semelhante. Ora se elevam, ora se abaixam. Quando se elevam, atraem a si o ar circundante através dos orifícios externos e conduzem os espíritos e o sangue, atingindo o coração por meio das aberturas internas, ao mesmo tempo que retiram do coração uma e outra porção de fuligens que logo mais serão rejeitadas. Igualmente, através dos poros laterais e dos respiradouros, também atraem o sangue proveniente das veias que mais se ajusta à sua nutrição arterial. Por sua vez as mesmas artérias quando se abaixam, e caem de novo sobre si mesmas, repelem a sobrecarga fumegante e a escória do vapor quente pouco antes produzidos, pelos canais que estão abertos em toda a pele, no estômago, nos intestinos e nas veias; e, igualmente, à volta das próprias artérias opera--se um relaxamento, que constitui o seu encanto natural.

Acomodação entre as artérias e o coração.

Mas também os batimentos do coração e das artérias se acomodam maravilhosamente entre si:

Primeiro, porque ambos nascem da faculdade vital, isto é, duma certa força motriz que tem a sua origem no coração, a fonte da vida. Há quem diga que esta força outra coisa não é que o sangue em ebulição no interior do coração. Porém eles não filosofam como deve ser. Com efeito, o calor é um princípio de alteração e não de locomoção, ao menos por si ou por seu próprio engenho; e é um instrumento comum a todos os seres vivos para que exerçam as suas funções corporais. Mas esta força propulsora do movimento natural constitui uma faculdade do género fecundo das qualidades particularmente incumbida de administrar esta função. Por outro lado as artérias, unidas pelo movimento, agitam-se não apenas pelo facto de se apoiarem nas membranas aderentes ao coração (o que aliás se aplicaria também a todas as veias, que estão ligadas ao coração por intermédio da veia cava e são juntamente estimuladas), mas porque estão de tal maneira unidas ao coração, que têm o poder natural, se bem que dependente do coração, de executar este movimento.

O coração é arrefecido pela distensão das artérias.

[P. 64] Segundo, acomodam-se, porque visam o mesmo fim, a saber: a proteção natural do calor; como acabámos de explicar. E se alguém perguntar: *o coração também é arrefecido pela distensão das artérias*?

[143] N. T. Na literatura clássica, «cor», v. g. em Cícero, significa *coração* e também *vontade, ânimo, prudência, fortaleza, vida*. (Cf. Fr. Manuel de Pina Cabral, *Magnum Lexicon Latinum et Lusitanum*, Lisboa 1780.)

Respondemus refrigerari, cum necessario ab arteriis, quae hiantia in corde oscula habent, aliqua aeris portio ad ipsum cor euadat. Nec obstat quod aer arteriarum fistulis interceptus non nisi commercio arterialis sanguinis, atque adeo tepefactus ad cor perueniat: non enim usque adeo incalescit, ut ad refrigerandum aliqua ex parte non ualeat.

Pulsus arteriarum index ualetudinis, et morbi.

Tertio consentiunt quatenus eodem tenore et concentu sibi respondent: cum enim sese cor explicat, explicantur arteriae; dum se contrahit, subsidunt; id, quod facile deprehendet, ut Galen. lib. 3. *De Praesagiis Pulsuum* cap. 2. ait, qui altera manu cordis pulsationem, altera motum arteriarum explorauerit. Ideoque arteriarum agitatio ipsum cordis motum, temperamentum, et abundantiam, aut inopiam natiui caloris, in quo uita consistit, singulari, naturae arificio testatur. Vnde illud Plinii lib. 11. *Natur. Histor.* cap. 37. «Arteriarum pulsus in cacumine maxime membrorum euidens index fere morborum, in modulos certos, leguesque metricas per aetates stabilis, aut citatus obseruatione crebri aut languidi ictus gubernacula uitae temperat.»

Conferuntur inter se pulsatio cordis, arteriarumque et respiratio.

Sed comparemus etiam pulsationem cordis et arteriarum cum respiratione. Primum, est inter eas conuenientia, quia ambae institutae sunt a natura custodiendi, ac temperandi caloris gratia. Quod maior philosophorum, et medicorum pars teste Galeno libro *De Vsu Pulsuum* cap. unico inde probat quia utraque iisdem ex causis similes mutationum differentias sortitur. Nam qui corporis exercitatione, aliaue causa incalescunt: ii non modo crebrius, ac frequentius respirant: sed pulsus etiam pari modo mutatos exhibent. Praeterea in iis, qui algent, sicuti respiratio tardior ac minor deprehenditur, ita et pulsus.

Infanti pulsus frequentior.

Sane quidem euariantur hi motus secundum aetatum discrimina. Nam puero recens in lucem edito pulsus frequentior est, sicuti seni rarior. Qui autem in media aetate sunt, iis pulsus ad proprortionem respondet, prout ad pueritiam, uel senectutem magis accesserint. Praeter haec uehementes animi affectus, ciborum genus, anni tempora caeli solique constitutio, et uno uerbo omnis ad frigus, et calorem mutatio pulsum respirationemque aliter, afficere consueuerunt.

Secundo consentiunt in eo praedicti motus, quod ut quies illa, quae arteriarum contractioni succedit maior est, quam ea, quae dilatationem sequitur, sic quae inspirationem antecedit, maior existit, quam illa quae superuenit, ut loco ante citato Galenus docet.

Respondemos que ele é refrescado quando, por necessidade, alguma porção de ar sai pelos pequenos orifícios das artérias abertos defronte ao coração, para o próprio coração. Não importa que o ar tenha sido intercetado pelas condutas das artérias e tenha estabelecido contacto com o sangue arterial e chegue ao coração assim amornado; pois não aqueceu ao ponto de não lhe restar alguma parte que não tenha capacidade de refrigeração.

O batimento das artérias é o indicador da saúde e da doença.

Terceiro, acomodam-se porque correspondem-se no mesmo teor e na mesma sintonia: quando o coração se dilata, as artérias são dilatadas; quando o coração se contrai, as artérias abaixam-se; o que facilmente se depreende, como afirma Galeno no 3.º livro *De Praesagiis Pulsuum*, c. 2, o qual teria reconhecido a pulsação cardíaca com uma mão, e o movimento das artérias com a outra. E por este motivo, a agitação das artérias e o próprio movimento do coração, o temperamento, a abundância ou a falta de calor inato, nos quais assenta a vida, é revelada a condição duma natureza singular. Daí as palavras de Plínio, no livro 11.º da *Naturalis Historiae*, c. 37 (219): «O batimento das artérias muito visível na parte superior dos membros é geralmente o indicador das doenças, com medidas fiáveis e regras de medição segundo as idades: constante ou rápido. Pela observação dos batimentos acelerados ou lentos se modera o governo da vida.»

Os movimentos do coração, das artérias, e a respiração comunicam entre si.

Mas comparemos também a pulsação do coração e das artérias com a respiração. Primeiro, há entre elas conformidade, porque ambas foram instituídas pela natureza para proteger e moderar a ação do calor. Segundo o testemunho de Galeno no livro *De Vsu Pulsuum,* capítulo único, a maior parte dos filósofos e dos médicos o comprova: pois ambas as diferenças de mutações decorrem semelhantes das mesmas causas. Realmente, aqueles que são aquecidos por meio do exercício físico ou por uma outra causa, esses não só respiram com mais intensidade e com mais frequência, mas também apresentam as pulsações alteradas. Demais, verifica-se que, naqueles que passam frio, tanto a respiração, como os batimentos, são mais lentos e mais fracos.

A pulsação da criança é mais rápida.

De facto, estes movimentos variam certamente segundo as diferenças das idades, pois a pulsação é mais rápida na criança recém-nascida e mais lenta no idoso; mas nas pessoas de meia idade, o seu ritmo de pulsação responde em proporção a como eles mais se aproximarem da idade juvenil ou da idade avançada. Além destes fortes movimentos da alma, geralmente costumam afetar a pulsação e a respiração, de modo diferente, o género de alimentos, as estações do ano, a constituição do ar e da terra e, numa palavra, toda a mudança para o frio e para o calor.

Em segundo lugar, os referidos movimentos convêm nisto, a saber: que é maior a tranquilidade que sucede à contração arterial, do que a que se segue à dilatação; assim como é maior a antecedente à inspiração, do que a posterior, como Galeno ensinou no lugar acima citado.

Differunt autem iidem motus inter se:

Primum, quia, quod ex respiratione uni cordi praestatur, id ex pulsu toti corpori impenditur, uidelicet refrigeratio, et natiui calloris custodia, fuliginumque depulsio.

Secundo, quia minus necessarius est cordi, et cuilibet alteri membro arteriarum pulsus, quam cordi respiratio, poterunt enim brachiorum arteriae diu religatae esse, et absque pulsu citra noxam: non tamen cor sine [**P. 65**] pulmonum afflatu: uidelicet ut ceterae partes animantium minori indigent calore, ita minus eis nocet intermissio actionis ad tuendum calorem destinatae.

Tertio, quia pulsus praecipue obseruit ad deferendum spiritum, et calorem: respiratio uero ad caloris refrigerationem et ad torridum, noxiumque uaporem e cordis uentriculis excludendum.

Pulsus multo frequentior, quam respiratio.

Quarto, quia multo frequentior est pulsus, quam respiratio, cuius rei causa est, quod tanta in pulmonem aeris copia simul infertur, ut unus inspirandi actus multis cordis attractionibus sufficiat. Nec sine tam copioso aeris in pulmonem influxu possent animantes uocem edere, quandoquidem uox suspensionem expirationis deposcit, quae suspensio absque multi aeris intus collecti beneficio non datur.

Quinto, quia pulsus actio omnino naturalis est, nulloque pacto arbitratui subdita, respiratio autem aliquo modo uoluntaria censetur, ad modum superius explicatum.

CAPVT VII

SOLVTIO PROBLEMATVM AD EA QVAE PROXIMIS DISCEPTATIONIBVS CONCLVSA SVNT PERTINENTIVM

Motus cordis similis conuersioni caelesti.

Proximum est, ut iis, quae de re praesenti sese offerunt, problematis occurramus.

Primum sit. *Quamobrem motus cordis caelestium sphaerarum conuersioni assimilis perhibetur?*

Responsio. Quia ut a motu caelesti communes sublunarium corporum actiones pendent, ita a motu cordis reliquorum membrorum functiones proxime, aut remote ortum habent, uel ea saltem ratione, quod absque natiui caloris ope neutiquam administrantur. Est et alia conuenientia, quod ut caeli motus

Mas os mesmos movimentos divergem entre si:

Em primeiro lugar, porque o que pela respiração é fornecido a um só coração, isso mesmo, mediante a pulsação, é despendido por todo o corpo, nomeadamente: a refrigeração, a proteção do calor inato, o afastamento das fuligens.

Em segundo lugar, porque a pulsação é menos necessária para o coração e para qualquer das artérias, que a respiração para o coração. Na verdade, as artérias dos braços poderão estar ligadas durante muito tempo sem prejuízo por falta de pulsação; mas o coração não dispensa [**P. 65**] a inspiração dos pulmões, ou seja, assim como as outras partes dos seres vivos requerem menos calor, assim também a interrupção da ação destinada à manutenção do calor menos os prejudica.

Em terceiro lugar, porque a pulsação presta principalmente atenção ao transporte dos espíritos e do calor; a respiração, porém, à refrigeração do calor e a repelir o vapor quente e nocivo dos ventrículos do coração.

A frequência da pulsação é mais elevada do que a respiratória.

Quarto, porque a pulsação tem uma frequência muito maior que a respiração, cuja razão é esta: pois é tanta a quantidade de ar que simultaneamente se dirige para os pulmões, que é suficiente um só ato de inspiração para provocar muitas contrações cardíacas. Sem tão copiosa afluência de ar aos pulmões, os seres viventes não poderiam produzir sons, visto que a voz reclama a suspensão da expiração, cuja suspensão não se dá sem o benefício da recolha para o interior de grande quantidade de ar.

Quinto, porque a pulsação é uma ação completamente natural, e de modo algum sujeita à vontade; mas, por outro lado, a respiração é considerada de algum modo voluntária, tal como acima explicamos.

CAPÍTULO VII

SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS ÀS CONCLUSÕES DOS ANTECEDENTES DEBATES

Apresentamos os problemas mais recentes, que se nos oferecem sobre este tema.

O movimento do coração é semelhante ao movimento circular celeste.

O primeiro é o seguinte: *Por que razão se diz que o movimento do coração é bastante parecido com o movimento circular das esferas celestes?*

Respondemos. Porque, assim como as ações comuns dos corpos sublunares dependem do movimento celeste, assim as funções dos demais membros têm origem, próxima ou remotamente, no movimento do coração; ou, ao menos, pela razão de que de modo nenhum cumprirão as suas funções sem o auxílio do calor natural. Existe uma outra conformidade:

perennis est, ita cordis pulsatio, nisi, quod ille continuitatem seruat, haec quietis morulas, de quibus supra diximus, interponit. Lege D. Thomam opusculo 35. qui *De Motu Cordis* inscribitur.

Motus cordis non est simplex.

2. *Estne motus cordis unus, simplexque an compositus?*

R. Fieri nequit ut unus sit, qui e duobus inter se pugnantibus, uidelicet pulsu et tractu, seu systole et diastole, id est dilatatione et contractione constat, atque interiectam quietem habet. Nec obstat quod natura, quae ad unum definita est, minime uideatur posse ad diuersos motus inclinare. Hi enim motus sunt, diuersi, ut unam circuitionem, id est motum corporis ab eodem ad idem punctum in orbem redeuntis imitentur. Similiter pronuntiandum de arteriarum pulsu, et de respiratione, uidelicet quemlibet horum motuum non unum esse. Vnde Galenus 4. *De Differentiis Pulsuum* «non perperam, inquit, Zeno quendam motum ait esse pulsum, non simplicem, neque uniformem, cum ex contrariis motibus constet, ut motus respirationis».

Cor exemptum aliquandiu pulsat.

3. *Quanam ui exempto corde ab animali uterque sinus cordis aliquandiu pulsat?*

R. Propter feruorem sanguinis, et spirituum: nec enim hi ut [**P. 66**] primum ab anima destituuntur, confestim restinguuntur, aut refrigerantur.

4. *Si diaphragma, et pulmones postquam eleuati fuere, suopte pndera ad eundem statum regredi, et concidere possunt, quia corpora sunt grauitate praedita, cur expiratio, quae fit collabentibus in se pulmonibus, uirtuti animae mouentis atribuenda erit?*

R. Cum ipsa quoque expiratio arbitratu nostro nunc maiori, nunc minori ui fiat; siquidem maiori conatu aerem efflant qui clamant, quam qui submissa loquuntur, uoce; haud dubie concedendum erit ipsam quoque talium membrorum depressionem a motrice animae facultate diaphragmati, et pulmonibus insidente oriri. Quare Galenus in libello *De Respirationis Causis* duplices tradit musculos, alios respirationi alios inspirationi obeundae a natura datos. Motus autem, qui a sola membrorum grauitate manat, musculos non curat, ut luce clarius est.

Cordis, et arteriarum motus non dirigitur cognitione.

5. *Cur saltem cordi, et arteriarum contractio, quae omnino naturalis est, non erit ab insita grauitate?*

R. Etiam motus quo arteriae et cor deprimuntur, operatio est maxime uitalis, ualdeque necessaria ad tuendam uitam ut ex dictis constat, ac proinde oriri debuit ab anima, cui incumbit uiuentium saluti, et incolumitati consulere. Non proficisci uero

que, assim como o movimento celeste é perene, assim também a pulsação do coração, a não ser que ele retenha a continuidade, interpondo aquelas curtas demoras de repouso, como acima referimos. Leiam o opúsculo 35 a *De Motu Cordis*, que é atribuído a S. Tomás.

2. *O movimento do coração é uno e simples, ou é composto?*

O movimento do coração não é simples.

Respondemos. Não é possível que seja único, um movimento que consta de duas fases entre si contrárias, convém a saber: por pulsão e relaxamento, ou por sístole e diástole, isto é, por «contração e dilatação»; e quando haja uma pausa interposta. Nada impede a natureza, a qual se determina sem exceção alguma, que não seja pelo menos capaz de propender para movimentos diversos. Ora estes movimentos são tão diferentes, que imitam um circuito, isto é, o movimento em revolução dum corpo que, partindo dum ponto, volta ao mesmo ponto. Igualmente devemos afirmar sobre a pulsação arterial e a respiração, isto é, que cada um destes movimentos não é uniforme. Donde diz Galeno, no 4.º livro *De Differentiis Pulsuum*: «Não estava errado Zenão, que diz não ser a pulsação um movimento simples, nem uniforme, posto que é composto de movimentos contrários, como o movimento da respiração.»

O coração retirado pulsa durante algum tempo.

3. *Retirado o coração a um animal, por que força ambas as cavidades deste se agitam, durante algum tempo?*

Respondemos. Devido ao calor do sangue e dos espíritos, estes não [**P. 66**] se retiram logo da alma, extinguindo-se ou arrefecendo sem demora.

4. *Se o diafragma e os pulmões, depois de terem sido levantados, regressam à mesma posição por seu próprio peso, pois os corpos são dotados de gravidade, porque é que a expiração, que acontece em virtude da queda dos pulmões sobre si mesmos, deve ser atribuída à força motriz da alma*?

Respondemos: Como a própria expiração também se faz ora por maior ora por menor força da nossa vontade, com efeito as pessoas que gritam lançam o ar com maior esforço do que as que falam em voz baixa: sem dúvida devemos conceder que também o próprio relaxamento desses órgãos provém da faculdade motora da alma, colocada no diafragma e nos pulmões. Por isso Galeno, no seu libelo *De Respirationis Causis*, refere que a natureza nos dotou de músculos duplos: uns para exercer a respiração e outros, a inspiração. Mas o movimento que provém só da gravidade dos membros não se ocupa dos músculos, o que é mais claro que a luz do dia.

O movimento do coração e das artérias não é regulado a partir do conhecimento.

5. *Porque é que pelo menos a contração do coração e das artérias, que é inteiramente natural, nem sequer possui gravidade inata?*

Respondemos. Também o movimento de relaxamento do coração e das artérias é uma operação extremamente vital e deveras necessária à proteção da vida, como foi claramente explicado; e, por conseguinte, ele deve ter origem na alma, a qual tem a incumbência de velar pela conservação e segurança dos

a grauitate uel illud argumento est, quod cum multae subsunt fuligines, quae depressionis motum retardare deberent, tunc cor, et arteriae maiori impetu sese contrahunt, uidelicet procurante id anima interuentu motricis uirtutis ad excernendam fumeam materiam, quae calorem suffocat. Procurante inquam, non ex notitia qua praesentem agnoscat necessitatem, ut quidam aetatis nostrae philosophus in commentariis ad caput 36 *Artis Medicae* tradidit (nec enim cordis et arteriarum motus cognitione dirigitur) sed ex naturali inclinatione, et quasi instinctu ab ipso auctorae naturae ingenito, quo potentiae etiam uegetatrices, actiones mere naturales, prout rei necessitas, aut opportunitas exposcit, attemperare consueuerunt.

Distentio praeit contractionem.

6. *Vter e duobus motibus antecedit in respiratione, et pulsu: distensione, an contractio?*

R. Non consentiunt hac in re philosophi. Videtur tamen probabilior eorum sententiam, qui distensionem priorem faciunt. Nec enim cor, uel arteriae formantur cum aere, quem illico excludant antequam recentem introrsus aduocent. Certe inspirationem expirationi praeire conceptis uerbis docet Aristoteles hoc in lib. cap. 2. probatque ex eo, quia cum morientia postremo expirent, oportet inspirationem uicem subire principii, id est, uitam ab inspiratione inchoari: est enim consentaneum, ut eius beneficio animantes uitam auspicentur, cuius contrario moriuntur.

Morientia postremo expirant.

7. *Quid causae est, cur homines quidam diutius, quam alii, spiritum in aqua contineant?*

R. Quia ampliores habent pulmones magisque fistulosos, quorum proinde cauitate plus aeris excipiunt ad refrigerandum cor.

8. *Quamobrem hausto uberiori alimento remissior est insomnis cordis, et arteriarum dilatatio, quam contractio, depressioue?*

R. Quia tunc [**P. 67**] introrsum se conferente natiuo calore, eoque circa uentriculum et alia uiscera, ubi cibi excoquuntur collecto, necessum est multam gigni fuliginem quae maiorem exinanitionem poscit: contractio autem ad id potissimum obseruit: siquidem dum uenae, et cor in se concidunt interceptum aerem una cum recrementis explodunt. Itaque ubi plura supetunt excrementa, ibi maior, uehementiorque ad ea excutienda depressio datur.

seres vivos. Não há que definir isto pela gravidade, mas antes por esta razão: é que, quando se acumula uma grande quantidade de fuligens, que poderiam bloquear o movimento de depressão, então o coração e as artérias contraem-se com maior veemência, ou seja, tendo isso em conta, a alma intervém com toda a sua força motora a fim de evacuar a matéria fúmea que sufoca o calor. E digo «tendo isso em conta'» não a partir duma informação que lhe dê a conhecer determinado objetivo, como referiu um filósofo do nosso tempo nos seus comentários[144] ao capítulo 36.º da [*De Constitutione*] *Artis Medicae* de Galeno («com efeito, o movimento do coração e das artérias não é regulado pelo conhecimento»), mas a partir duma inclinação natural, quase por um instinto inato instituído pelo próprio autor da natureza, por meio da qual também as potências vegetativas e as ações meramente naturais se costumaram a adaptar, conforme a necessidade ou a oportunidade duma coisa o reclamava.

A distensão precede a contração.

6. *Na respiração e na pulsação, qual dos dois movimentos vem primeiro, a distensão ou a contração?*

Respondemos. Os filósofos não estão de acordo nesta matéria. No entanto, parece mais provável a opinião daqueles que dão prioridade à distensão. De facto, nem o coração nem as artérias são regulados pelo ar, que imediatamente descartam, antes de atraírem para dentro de si o ar fresco. Certamente, a inspiração precede a expiração como formalmente Aristóteles ensina no capítulo 2.º deste livro, e prova-o com este facto: pois, quando os moribundos dão o último suspiro, é necessário que a inspiração vá por sua vez ao princípio, isto é, que [re]comece o sopro da vida: o que é natural a fim de que, com a sua ajuda, os seres vivos iniciem a vida, caso contrário morreriam.

O último suspiro dos moribundos.

7. *Qual é a causa por que alguns homens contêm o ar dentro de água durante mais tempo do que outros?*

Respondemos. Porque há pessoas que têm os pulmões maiores e mais porosos, cujas cavidades, portanto, acolhem mais ar para refrescar o coração.

8. *Qual a razão por que quando dormimos depois de uma refeição abundante, a dilatação do coração e das artérias é mais fraca do que a contração ou a depressão?*

Respondemos. Nesta situação, [**P. 67**] sendo levado o calor inato para o interior do corpo, e reunido em volta do estômago e das outras entranhas onde os alimentos são digeridos, inevitavelmente é produzida uma grande quantidade de fuligem que exige maior esvaziamento. Mas a contração, principalmente, tem este cuidado: com efeito, no mesmo momento em que as veias e o coração relaxam, o ar apanhado é repelido juntamente com as escórias.

---

[144] N. T. Tomás Rodrigues da Veiga, eborense (Thoma a Veiga Eborensis: 1513-1579).

Pueri plus habent innati calidi.

9. *Cur pueri, quam puberes plus et crebrius respirant?*

R. Tum quia plus in se cohibent innati calidi, semper autem caloris magnitudinem sequitur respiratus frequentia, tum quia eorum spiritus ampliorem aerem desiderat, eo quod dum gignitur, multum effert excrementi fuliginosi, ob alimenti copiam, quam excoquuunt: senibus autem, cum frigidiores sint, consequens est, ut minor, et rarior, quam ceteris contingat respiratio. Quae etiam communis causa est, cur in balneis, hypocaustis et calidis regionibus maior, densiorque sit respiratio: in frigidis uero locis secus res habeat. Lege Aristotelem in lib. *De Vita et Morte* cap. 2.

10. *Cur a cibo parum, hoc est minori aeris copia, frequenter tamen respiramus?*

R. Quia tunc propter uentriculi dilatationem arctior patet spiritui transitus per thoracem, sed respiratus paruitatem assiduitatis ope compensamus.

11. *Cur qui se multo cibo ingurgitarunt pulsum maiorem, respirationem minorem edunt?*

R. Quia tunc aeris minus alliciunt ob causam paulo ante adductam, et tamen aucto cordis calore, et uiribus ex cibo, maior subsequitur et cordis et arteriarum commotio.

9. *Porque é que as crianças respiram mais aceleradamente que os jovens?*

As crianças têm mais calor inato.

Respondemos. Porque as crianças contêm dentro de si mais calor inato, ora a frequência da respiração segue sempre a grande quantidade de calor; e porque os seus espíritos precisam do ar em maior quantidade; pelo que, quando este é produzido, muitos mais resíduos fuliginosos levam para fora, devido à abundância dos alimentos que digerem. Mas nas pessoas idosas, como são mais frias, segue-se logicamente que a respiração é mais débil e mais rara que a de todos os outros. Esta é também a causa geral que faz com que a respiração seja mais forte e mais densa nos banhos, nos hipocaustos e nas regiões mais quentes; porém, nos lugares mais frios, tudo se passa de modo diferente. Leiam Aristóteles no seu livro *De Vita et Morte*, c. 2.º

10. *Porque é que, frequentemente, à refeição, ainda respiramos muito pouco, ou melhor, uma pequena quantidade de ar?*

Respondemos. Nesta situação, devido à dilatação do estômago, manifesta-se mais apertada a passagem dos espíritos pelo tórax, mas compensamos a exiguidade da atividade respiratória com a ajuda de respirações.

11. *Porque é que as pessoas que se enfartam de comida mostram mais pulsação e menos respiração?*

Respondemos: Porque então elas atraem menos ar, pela razão pouco antes referida, e todavia, ao aumento do calor das forças do coração provenientes do alimento corresponde uma grande agitação do coração e das artérias.

[P. 68]

IN LIBRVM
DE IVVENTVTE ET SENECTVTE

CAPVT I

VARIA AETATVM DISCRIMINA

Prima distributio aetatum earumque temperamenta.

Discretio aetatum, de quibus Aristoteles hoc in libro agit, assignari consueuit a philosophis ex mutatione calidi, et humidi, quibus animantium uita continetur. Quae tamen mutatio non quaelibet, sed insignis esse debet.

Igitur secundum hanc notionem tria aetatum discrimina constituuntur, pueritia, iuuentus, seu florida aetas, et senectus. Ad pueritiam pertinet calidum, et humidum affluens, ac copiosum. Ad iuuentutem calidum et humidum apprime temperatum. Ad senectutem calidum, et humidum iam diminutum, et in occasum uergens. Ita ut licet uita senum in calido, et humido, ut communis omnium animantium uiuendi ratio, consistat, superiorum tamen aetatum comparatione senectus frigida et sicca iudicetur.

Quod animantium uita hoc ordine, graduque temperamenta decurrrat non difficile quiuis intelliget. Etenim cum fetus e semine, et sanguine, in quibus larga humoris et caliditatis copia uiget coalescant; fit inde consequens, ut eorum membra a prima uitae ingressione humido, calidoque abundent. Et quidem quod ad humorem attinet, id etiam sensus iudicium commonstrat: infantis enim caro flaccida, humidaque tactu dignoscitur. De calore autem id palam docuit Galenus 8. *De Placitis Platonis et Hippocratis*, et ante illum Hippocrates, tum 1. *Aphorismorum* Aphorismo 14, tum lib. 2. de *Na. Hum.* c. 12, dum hominem prima die calidissimum statuit, quod nos etiam primo *De Ortu et Interitu* uariis in id adductis rationibus comprobabimus. Quia uero calor continenter carpit humidum, et ipse agendo atteritur, et languescit necessario cum ad extremam uitae partem

Galenus.

Hippocrat.

Calor continenter carpit humidum.

[P. 68]

SOBRE O LIVRO
ACERCA DA JUVENTUDE E DA VELHICE

CAPÍTULO I

AS DIVERSAS FASES DA VIDA

Primeira distribuição das idades e seus temperamentos.

A distinção das idades de que Aristóteles trata neste livro costumava ser atribuída pelos filósofos à alteração do quente e do húmido que envolve a vida dos seres vivos. Contudo não se trata aqui de qualquer alteração, mas duma alteração importante.

Ora, de acordo com este conceito, são constituídas três idades diferentes: a «infância», a «juventude» ou «idade da floração», e a «velhice». O quente e o húmido, fluindo em abundância, dizem respeito à infância. O quente e o húmido, muito temperados, dizem respeito à juventude. O quente e o húmido, já enfraquecidos e em declínio, dizem respeito à velhice. E assim, ainda que a vida dos idosos assente no quente e no húmido, como razão de viver comum de todos os seres vivos, no entanto, a velhice é considerada fria e seca, em comparação com as idades que a precedem.

Qualquer um pode entender sem dificuldade que a vida dos seres vivos decorre numa justa medida, ordenada e graduada. Na verdade, quando o feto se funde com o sémen e o sangue, eles são tonificados por enorme quantidade de humores quentes e, consequentemente, desde o primeiro momento da sua existência, o húmido e o quente abundam nos seus membros. E, pelo menos no que toca à humidade, isto indica o sentido deste juízo: de facto, podemos reconhecer pelo tato que o corpo duma criança é frágil e húmido. Mas, sobre o calor, Galeno ensinou-nos com muita clareza, no livro 8.º do *De Hippocratis et Platonis Placitis*, e, antes dele, Hipócrates, no *I Aphorismorum*, aforismo 14, e no 2.º livro *De Natura Humana*, c. 12, tinha estabelecido que o homem, a partir do primeiro dia do nascimento, estava muito quente; o que também comprovamos com as várias razões sobre isso aduzidas no comentário ao primeiro livro *De Ortu et Interitu* (de Aristóteles). Porque, na verdade, o calor colhe constantemente a humidade, e ele próprio, agindo,

Galeno.
Hipócrates.

O calor colhe constantemente a humidade.

deuentum fuerit, corpus frigidum erit, exesaque ac dissipata humidi primigenii substantia. Vnde etiam pater, quod inter haec extrema situm est tempus, id humoris et siccitatis medio potiri: non quasi absolutam, et ad punctum exactam obtineat temperiem, sed maximam, quae aetatum decursu contingit, quatenus florida aetas nec ut senium marescit, nec ut infantia humore nimio affluit.

Alia diuisio aetatum.

Diuiduntur etiam hae tres aetates in alias minutiores.

Nimirum prima aetas, quae anno fere quinto et uigesimo terminatur, in infantiam, [**P. 69**] pueritiam, pubertatem, et adolescentiam, cui paulo ante totius huiusce decursus appellationem dedimus. Infantia ad tertium, quartumue annum extenditur; hinc pueritia ad decimum; hinc pubertas ad decimum octauum; inde ad uigesimum quintum adolescentia. Aetas media distribuitur in iuuentutem et uirilem aetatem. Iuuentus a uigesimo quinto ad trigesimum quintum, aut quadragesimum porrigitur. Inde uirilis aetas ad annum quinquagesimum excurrit. Tertia aetas continet primam, et ultimam senectutem. Senectus prima a quinquagesimo ad quintum et sexagesimum protenditur. Vltima seu decrepita senectus uitam claudit.

Alia aetatum partitio.

Non omnes eodem temporis spatio in aetatum discrimina incurrunt.

Solon Atheniensium legislator, teste Philone Alexandrino in libro de mundi opificio, Hippocrates et plerique alii septem tantummodo aetates constituunt: partiuntur enim primam aetatem in infantiam, pueritiam et adolescentiam: attribuuntque infantiae septem priores annos, totidem pueritiae, reliquos usque ad uigesimum quintum adolescentiae. Inde reliquum uitae tempus eo aetatum et annorum numero, quem ante retulimus, dimetiuntur. Est autem siue haec, siue illa aetatum descriptio, ordinaria et frequentior, non tamen usque adeo certa, ut aliquando hominum uita pro innati temperamenti et regionum aliarumque causarum extrinsecus incidentium uarietate non alios interdum limites et discrimina sortiatur: praeter quam quod plerosque ante senium, multos ante floridam aetatem, non paucos in ipso uitae limine et ab ubere matrum aufert atra dies, et funere mergit acerbo[57].

[57] Consule Galenum 3. *Aph. Comt.* 27.

desgasta-se e enfraquece; conforme nos formos dirigindo para a derradeira parte da vida, o nosso corpo vai ficando frio e a sua substância desbastada e separada da humidade primitiva. É, pois, evidente que, entre estes dois extremos, é colocado um tempo para assumir o controlo da humidade e da secura: não um controlo quase absoluto pelo qual se obtenha o ponto da exata regulação, mas aquele que corresponde maximamente no decurso das idades à «flor da idade», e não à velhice, que se torna seca; nem à infância, que recebe humidade em excesso.

Outra divisão das idades.

Estas três idades também se dividem noutras mais pequenas, convém a saber:

A *primeira idade*, que termina aos 25 anos aproximadamente, e que pouco antes na sua totalidade chamamos «decurso do tempo», divide-se em «infância», [**P. 69**] «puerícia», «puberdade» e «adolescência». A infância estende-se até aos três ou quatro anos; em seguida a puerícia, até aos dez; em seguida a puberdade, até aos dezoito; e em seguida a adolescência, até aos 25.

A *meia idade* reparte-se pela «juventude» e pela «idade viril». A juventude estende-se dos 25 aos 35 ou 40. Desde então até aos cinquenta decorre a idade viril.

A *terceira idade* encerra a «primeira velhice» e a «extrema velhice». A primeira velhice alonga-se dos 50 aos 75 anos. A extrema ou decrépita velhice fecha a nossa existência.

Outra divisão das idades.

Sólon, legislador dos atenienses[145], Hipócrates e muitos outros, segundo refere Fílon de Alexandria[146], estabeleceram somente sete idades. Distinguiram, na *primeira idade*, a «infância», a «puerícia» e a «adolescência». E atribuíram os 7 primeiros anos, à infância; precisamente outros tantos, à puerícia; e os restantes, até aos 25, à adolescência. Em seguida, calcularam o tempo restante de vida pelo número de idades e de anos que nós atrás referimos. Apesar de, tanto esta como aquela repartição das idades serem as mais comuns e frequentes, no entanto, elas não estão definidas com tal exatidão que não possamos, entretanto, repartir a vida dos homens segundo outros parâmetros e distinções que, por vezes, a marcam, devido ao seu temperamento natural, à influência de circunstâncias diversas, e a outras causas extrínsecas; a não ser o facto de que a maior parte dos homens antes da velhice, muitos antes da flor da idade, e não poucos no próprio limiar da vida, retira do seio materno o dia funesto e mergulha na morte amarga[147].

Nem todos coincidem na mesma duração e distinção das idades.

---

[145] N. T. Sólon (m. 558 a. C.), legislador de Atenas, jurista e poeta. Foi um dos sete sábios da Grécia.

[146] N. T. Cf. *De Opificio Mundi*, XXXV (103), XXXVI (105). Fílon de Alexandria (20 a. C.–50 d. C.) foi um filósofo judeo-helenista.

[147] Cf. Galeno, *Commentarii in Aphorismis Hippocratis*, 3, 27.

CAPVT II

AETATVM CONSIDERATIO SECVNDVM ASTROLOGOS, PYTHAGORAM, ALIOSQVE PHILOSOPHOS

Qui planetae quibus praesint aetatibus secundum Astrologos.

Putant uero Astrologi, ut uidere est apud Proclum in lib. *De Anima, et Daemone*, singulis aetatibus praeesse unum planetam ob peculiarem influxum. Infantiae lunam; pueritiae Mercurium; adolescentiae Venerem; iuuentuti Solem; uirili aetati Martem: senili Iouem; decrepitae Saturnum. Huiusce dominii causam, et rationem sic explicant. Luna — inquiunt — primam illam infantiae teneritudinem blando quodam officio permulcet, et benigne uberique humore fouet. Mercurius pueritiam ad lusiones, sermonem et disciplinam afflatu suo promouet. Venus adolescentiam accendit. Sol iuuentuti uigorem addit, et ad altiora erigit. Mars uirili aetati animositatem affert, et pugnandi studium excitat. Iuppiter senectuti grauitatem et maturam benignitatem indit. Saturnus decrepitae aetati frigiditatem et morositatem. Aiunt [**P. 70**] etiam decrepitos senes, quia propter uirium et iudicii imbecillitatem propemodum ad infantiam tanquam a calce ad carcerem regrediuntur, iterum lunae dominio subiici. Verum quid in se ueritatis contineant haec Astrologorum effata in libris *De Caelo* copiose disseruimus[58].

Circunfertur etiam alia aetatum consideratio ex Pythagora qui uitam in pueritiam iuuentutem, uirilem aetatem et senectam diuisit; et hanc quadripartitam uarietatem cum quattuor anni temporibus proportione quadam contulit. Aiens pueritiam Veri assimilem esse, in quo omnia uirent et humoris ubertate adolescunt. Iuuentutem, Aestati, propter animi robur, quo tunc corpora pollent, et quasi efflorescunt. Virilem aetatem Autumno, quod tunc post uaria superioris uitae pericula cuiusque ingenii dotibus tanquam naturae fructibus accedat tempestiuitas, et sua quaedam maturitas. Senectutem Hiemi gelidae et molestae, qualis esse extrema aetas consueuit.

[58] Lib. 2. cap. 3 q. 9.

CAPÍTULO II

AVALIAÇÃO DAS FASES DA VIDA SEGUNDO OS ASTRÓLOGOS, PITÁGORAS E OUTROS FILÓSOFOS

Os planetas que presidem às idades segundo os astrólogos.

Julgam os astrólogos, como se pode ver em Próclo[148], no seu livro *De Anima et Daemone*, que a cada uma das fases da vida preside o influxo peculiar de um planeta. A Lua — dizem eles — preside à infância; Mercúrio, à puerícia; Vénus, à adolescência; o Sol, à juventude; Marte, à idade viril; Júpiter, à idade senil; Saturno, à idade decrépita. Eles explicam assim a causa e a razão deste domínio. A Lua, dizem eles, acaricia a fragilidade da primeira infância lançando a sua luz suave, e estimula-a com generosos e abundantes humores. Mercúrio, com o seu sopro, estimula a puerícia para os jogos, para as conversas e para os estudos. Vénus inflama a adolescência. O Sol acrescenta vitalidade à juventude e fá-la subir mais alto. Marte traz coragem à idade viril e faz brotar a destreza para a luta. Júpiter incute na velhice a ponderação e benigna maturidade, e Saturno a fragilidade e o mau humor à idade decrépita. Dizem [**P. 70**] também «velhos decrépitos» porque, devido à debilidade física e mental, quase que retrocedem para a infância, como do fim para o princípio, subordinados de novo ao domínio da Lua. Mas, o que estas fórmulas dos astrólogos contêm em si de verdade expusemos copiosamente nos quatro livros do tratado *De Caelo*[149].

Abordemos também a outra avaliação das idades atribuída a Pitágoras, que estabelece as seguintes fases da vida do homem: «puerícia», «juventude», «idade viril» e «velhice», e, por uma certa relação, compara essa variedade quadripartida às quatro estações do ano, dizendo que a Puerícia se assemelha à primavera, em que todas as coisas estão verdejantes, e crescem graças à abundância de humidade; a Juventude, ao verão, por causa da força anímica, pela qual os corpos ganham vigor e florescem; a Idade Viril, ao outono, porque então, depois de suportados os vários perigos da vida anterior e graças aos dotes do engenho de cada um, sobrevém o tempo próprio dos frutos e da sua verdadeira maturação, tal como acontece na natureza. A Velhice, ao inverno, que é muito frio e desagradável, tal como costuma ser a última idade da vida.

---

[148] N. T. Proclo Diácodo (Líceo: 412-485), filósofo neoplatónico.

[149] N. T. Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Quattuor Libros de Caelo*, Lugduni 1594/^{2}1608, In Secundum Librum cap. III, quaestio VIII et IX.

Lege D. Damascenum lib. 1. *Parallelorum*, et Philonem in libro *De Mundi Opificio*, ubi ex Solone legislatore Atheniensum ea quae singulis aetatibus attribuuntur per septenarios exponunt.

CAPVT III

DISSOLVTIO PROBLEMATVM AD HOMINVM AETATES SPECTANTIVM

Sequitur explicatio problematum, quae hominum aetates, de quibus paulo ante disseruimus, concernunt.

Primum sit: *Cur infantes qui septimo mense in lucem ueniunt, uiuere possunt; qui octauo nequeunt: sed ut plurimum (quod longa experientia compertum est) confestim moriuntur?*

R. Non parua de hac re inter philosopho et medicos disceptatio est. Philo Iudaeus lib. 1 *Allegoriarum,* et Aphrodisaeus lib. 2 *Problematum,* q. 44, eius rei causam referunt ad mysteria, et occultam uim numeri septenarii, de quo inibi multa praedicant. Estque haec sententia admodum consentanea doctrinae Hippocratis in lib. *De Septimestri Partu*, ubi docet quemadmodum morbi dies, ita partum menses criticos, seu iudicatorios habere, et ad prodeundum in lucem idoneos, ac fauorabiles, aut contra. Hos autem constat non quoslibet, sed definitos ac certos esse, uidelicet septimum et nonum, qui ordinarius est. Ait tamen Plinius lib. 7, cap. 5, repertos fuisse in Italia octimestres partus uitales contra priscorum opinionem. Quos etiam in Aegypto aliquando inueniri scripserat Aristoteles libro 7 *De Historia Animalium* capite quarto. Huius rei, quae medicorum propria est, uberiorem explicationem lege apud Vallesium libro secundo *Controuersiarum* [**P. 71**] *Medicarum et Philosoph*., Leuinum libro 4 *De Occultis Naturae Miraculis* cap. 23, Valleriolam libro 3 *Enarrationum Medicinalium*, Enarratione 7, Plutarchum libro 5 *De Placitis* cap. 18. Vide quoque si placet, quae libro 2. *De Caelo*, cap. 3, quaest. 1, art. 2, scripsimus, ubi ex Astrologorum disciplina aliter propositam quaestionem soluimus.

Philo. *Aphrodis.* *Hippocrat.*

Leiam o primeiro livro *Parallelorum* de S. João Damasceno[150], e o livro *De Mundi Opificio* de Fílon[151], onde eles expõem as coisas que, segundo Sólon, legislador ateniense[152], são atribuídas a cada uma das fases da vida distribuídas por septenários.

CAPÍTULO III

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS QUE DIZEM RESPEITO ÀS FASES DA VIDA DO HOMEM

Segue-se a explicação dos problemas que dizem respeito às fases da vida do homem que acabámos de analisar.

Eis o primeiro: *Por que razão as crianças que nascem no sétimo mês se encontram em condições de viver; e as que nascem no oitavo não estão, e em geral (como se comprovou por uma longa experiência) morrem imediatamente?*

Respondemos. Não é pequena a contenda sobre esta matéria entre o Filósofo e os médicos. Fílon, o Judeu, no 1.º livro das *Allegoriarum*[153], Alexandre de Afrodísio, no 2.º livro dos *Problematum*, q. 44, atribuíram a causa deste fenómeno aos mistérios e ao poder oculto que o número sete contém. E esta opinião está completamente de acordo com a doutrina de Hipócrates no seu libelo *De Septimestri Partu*, onde afirma que assim como há dias de doença também há meses críticos ou indicadores dos partos, e meses próprios ou favoráveis para dar à luz, e ao contrário. Mas é coisa assente que não se trata dum mês qualquer, mas de meses bem definidos e certos, ou seja, é normal que sejam o sétimo e o nono mês. No entanto, no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 5 (38), Plínio afirma, contra a opinião dos antigos, que eram conhecidos em Itália alguns partos bem sucedidos aos oito meses. Aristóteles escreveu no 7.º livro da *Historia Animalium,*

Fílon.

Alexandre de Afrodísio.

Hipócrates.

---

[150] N. T. Ou *Sacra Parallela*, PG 95, vol. I, 1070 ss.

[151] N. T. XXXVI (15).

[152] N. T. Na elegia a Crisipo: «*A criança, menino ainda de tenra idade, a barreira dos dentes / que lhe nascera muda pela primeira vez aos sete anos. / Quando a divindade leva ao seu termo um novo ciclo de sete, / Revelam-se os indícios da puberdade a despontar. / No terceiro período, quando os membros ainda crescem, o queixo / cobre-se de penugem e muda-se a flor da pele. / No quarto ciclo de sete anos, todos alcançam o cume / da sua força, que os homens consideram termo de virtude. / No quinto, é tempo de o homem pensar no casamento / e de assegurar a geração futura dos filhos. / No sexto, para tudo está preparado o espírito do homem / e já não deseja, como antes, praticar ações reprováveis. / No sétimo ciclo de sete anos, o espírito e a palavra alcançam o cume, / e também no oitavo — somando ambos catorze anos. / No nono, ainda tem vigor, mas são mais apropriadas, / para uma grande virtude, a sua palavra e sabedoria. / Se alguém alcançar o décimo e dele preencher a medida, / não será fora de razão, se o atingir o mandato da morte.*» Tradução de Delfim Leão, <dererummundi.blogspot.pt/2010/10/as-fases-da-vida.html>.

[153] N. T. *Legum allegoriae*, I, IV (8).

2. *Cur infantibus naturales actiones ualidae sunt, animales admodum infirmae; siquidem affluenter nutriuntur et crescunt; aegre sentiunt, et nec moueri nec stare firmiter ualent?*

R. Quia functiones naturales administrantur calore natiuo, quo prima aetas circumfluit. Operationes uero animales egent spiritibus sensitiuis, qui in cerebro perficiuntur, at infantes cerebrum habent admodum imbecillum, et ad id muneris ineptum. In homine enim capitis os posterius omnibus aliis ossibus concrescit, conformaturque ut docet Galenus in lib. *De Formatione Fetus*. Vnde est, quod caluaria iuxta synciput adeo infantibus teuera, et infirma est, ut in recens editis cerebri motus non solum tactu, sed uisu etiam deprehendatur. Accedit quod nimia humiditas, qua sensuum officinae primo aetatis ingressu scatent, sensitrices facultates obtundit, nec eas suis muneribus perfecte defungi sinit.

Spiritus sensitiui perficiuntur in cerebro.

3. *Cur pueri maturius sapientes, aut uitales non sunt, aut (quod probauit experientia) cum ad maturam aetatem accesserint minus prudentes euadunt?* Vnde Plinius lib. 7, cap. 51, refert Catonem Censorium uelut ex oraculo prodidisse senilem iuuentam praematurae mortis signum esse. Et apud Senecam lib. *Controuersiarum* 2, controuersia prima, Cestius de ingenio Alfii Flauii praedicat tam mature magnum ingenium non esse uitale. Itaque iam illud prouerbii loco celebratur «Odi pueros praecoci sapientia».

Senilis inuenta praematurae mortis signum.

capítulo 4.º, que o mesmo também teria acontecido no Egito, algumas vezes. Para obter uma explicação mais abundante sobre esta matéria, que é mais própria dos médicos, leiam o segundo livro das *Controuersiarum* **[P. 71]** *Medicarum et Philosophicarum* de Vallés[154], o 4.º livro do *De Occultis Naturae Miraculis*, c. 23, de Lémnio[155], o 3.º livro das *Enarrationum Medicinalium*, narração 7, de Valleriolé[156], o 5.º livro do *De Placitis Philosophorum*, c. 18, de Plutarco. Vejam também, se for do vosso agrado, o que escrevemos no comentário ao 2.º livro do *De Caelo*, c. 3, q. 1, a. 2, onde resolvemos esta questão proposta de diferente maneira na doutrina dos astrólogos.

2. *Porque é que as ações naturais são eficazes nas crianças e nos animais muito débeis, que quase não sentem e não têm força para se movimentarem nem para se manterem constantemente de pé, e se desenvolvem desde que sejam bem alimentados?*

Respondemos. Porque as funções naturais são geridas pelo calor inato que é abundante na primeira idade. Mas as operações animais têm necessidade dos espíritos sensitivos que são produzidos no cérebro, e as crianças têm o cérebro muito fraco e inapto para esta função. Na verdade, o crânio cresce e é modelado mais tarde que todos os outros ossos, como ensina Galeno no libelo *De Formatione Fetus*[157]. Assim, nas crianças, o crânio é tão mole e frágil ao longo do meio da cabeça, que nos podemos aperceber dos movimentos recentes do cérebro não só pelo tato como pela visão. Acontece que a humidade excessiva, instalada na sede dos sentidos dos recém-nascidos, enfraquece as faculdades sensoriais, coibindo o exercício adequado das suas funções.

Os espíritos sensitivos são completamente formados no cérebro.

3. *Porque é que as crianças mais desenvolvidas e sobredotadas, ou não vivem muito tempo, ou (como a experiência tem demonstrado), quando atingem a idade madura, se tornam menos sábias?* Donde Plínio no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 51, refere que Catão, o Censor, teria proclamado, como um oráculo, que uma juventude envelhecida é sinal de morte prematura. E em Séneca, no 2.º livro *Controuersiarum*, primeira controvérsia, Céstio, a propósito do talento de Álfio Flávio, prediz que um grande talento tão precoce não viverá muito tempo. Assim pois, nessa época, era já célebre o provérbio: «Detesto crianças precocemente sábias.»[158]

A precoce maturidade juvenil é sinal de morte prematura.

[154] N. T. Capítulo X — «*An octomestres possint vivere*». Francisco Vallés (1524-1592), «el Divino Vallés», o melhor exemplo de médico espanhol renascentista, humanista e escritor, que ensinou medicina em Alcalá de Henares.

[155] N. T. Levínio de Lémnio (1505-1568), médico e autor holandês.

[156] N. T. Francisco de Valleriolé (1504-1580), médico francês, professor de medicina em Turim (1572).

[157] N. T. In *Claudii Galeni Opera Omnia*, «De Fetuum Formatione Libellus», vol. IV (pp. 652-702).

[158] N. T. Apuleio, *Apologia* 85.

R. Iccirco pueri primo aetatis ingressu rationis usum impeditum habent, quia multo, ut diximus, abundant humore, e quo excitata nebula internorum sensuum functiones, aut omnino impedit, aut interturbat. Hinc qui praemature sapiunt, intempestiuam cerebri siccitatem indicant, quae siccitas cum progressu temporis excreuerit, aut ita organum dissoluit, ut mortem afferat, aut ita uitiat, ut ad persoluenda internorum sensuum munia, e quibus intelligentiae uis dependet, inutile et ineptum sit.

De ligno uitae.

4. *Potuissentne primi humani generis parentes esu fructuum uitalis arboris, iuuentutis florem perpetuo retinere?*[59]

R. Scotus in *Secundo* dist. 19, quaestione prima credit uitalem arborem non habuisse uim conseruandi perpetuo iuuentutem, aut uitam: sed dumtaxat ad longissimum aliquod tempus, quia cum omne agens physicum agendo repatiatur et debilitetur, necessario calor naturalis hominis agendo in cibum paulatim degeneraret, nec ad priorem statum in infinitum restitui posset: cum finitae causae infinitus effectus esse nequeat. Oppositum, quod uerisimilius est, asserit Diuus Augustinus libro decimo tertio de *Ciuitate Dei* capite uigesimo et uigesimo tertio, mens hominem, nisi peccasset, esu ligni uitae et a necessitate moriendi liberandum, [**P. 72**] et in flore iuuentutis perpetuo conseruandum fuisse. Eadem uidetur esse sententia D. Chrysostomi homil. 18. *In Genesim,* et Ruperti 3. *De Trinit.* cap. 30, cui adstipulantur uerba illa tertii capitis *Geneseos*, «ne forte mitttat manum suam, et sumat etiam de ligno uitae, et comedat, et uiuat in aeternum».

D. August. D. Chrys. Rupert.

Nec ratio Scoti uim habet, quia ligni uitae esus, caloris dispendia ex aequo resarciret; nec uero id praestando, produceret effectum infinitum, id est, infinitae perfectionis, ut patet, aut etiam infinite duraturum, quasi una eius comestio deberet sufficere ad propagandam uitam in sempiternum tempus: oporteret enim ad id progressu aetatum aliis et aliis pomis uesci, ut monet S. Thomas 1. p. quaest. 97, art. ultimo.

---

[59] De hac re Rich. in 2. d. 19. q. 2. circa 2. prin. Item auctor *Quaest. Veteris, et Noui Testamenti*, q. 17. Abu. ad cap. 2. Gen. quaest. 10.

Respondemos. Por esta razão as crianças têm o uso da razão bloqueado no primeiro período de entrada na vida, pois, como dissemos, possuem humidade excessiva e esta, devido à intensidade dos vapores, impede ou interrompe todas as funções dos sentidos internos. Daí que nos sobredotados se manifesta a secura intempestiva do cérebro que se vai alimentando com o decorrer do tempo e, ou destrói este órgão pela morte, ou de tal maneira o vicia que o torna inútil e inábil para desempenhar as funções dos sentidos internos, dos quais depende a nossa faculdade intelectiva.

A árvore da vida.

4. *Se os progenitores do género humano não tivessem comido os frutos da árvore da vida, poderiam ter conservado para sempre a flor da juventude?*[159]

Respondemos. Escoto, nas *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, dist. 19, questão única, crê que a árvore da vida não tinha o poder de conservar perpetuamente a juventude ou a vida, mas apenas por um tempo muito longo, porque, como todo o agente físico ao operar se restabelece e se debilita, necessariamente o calor natural do homem agindo sobre os alimentos pouco a pouco se degeneraria, e não poderá ser restituído ao primeiro estado até ao infinito, dado que não pode haver um efeito infinito duma causa finita. Santo Agostinho sustenta o contrário, que é mais verosímil, no 13.º livro do *De Ciuitate Dei*, capítulos vigésimo e vigésimo terceiro, dizendo que, se não tivesse pecado, o homem teria comido da árvore da vida e teria sido liberto da fatalidade da morte [**P. 72**] e teria sido conservado na flor da juventude para sempre. Parecem ter a mesma opinião S. João Crisóstomo na homilia 18 *In Genesim*[160], e Ruperto no 3.º livro *De Trinitate*, c. 30[161], no qual são interpretadas aquelas palavras do terceiro capítulo do Génesis (3, 22): «Ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno uitae et comedat et uiuat in aeternum.»[162]

S. Agostinho.

S. João Crisóstomo. Ruperto.

Nem o argumento de Escoto é sustentável, porque o dispêndio do calor da árvore da vida teria de se repartir equitativamente e, tendo isso em conta, jamais produziria um efeito infinito, isto é, um efeito de perfeição infinita, como é evidente, ou mesmo que fosse para durar infinitamente, como se bastasse comer uma só vez este fruto para propagar a vida num tempo perpétuo. Na verdade, para que tal se tornasse possível,

---

159 Cf., sobre este assunto, Richardus in 2, dist. 19, q. 2, circa 2 prin. Item <Ps. Augustinus>, *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti*, q. 17 (CSEL, 50). Abul. ad c. 2 Gen. quaest. 10.

160 N. T. PG 53, 148-153.

161 N. T. PL 167, 316-317: Ruperto de Deutz (Rupertus Abbatis Tuitiensis: c. 1075-1129) foi um monge, místico, teólogo, exegeta e abade beneditino da Valónia, na cidade alemã de Deutz.

162 N. T. Gn 3,22: «Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da vida e, comendo dele, viva para sempre.»

Si autem petas quonam pacto id poma illa potuissent praestare, dicendum, fuisse eis inditam a Deo qualitatem quandam; siue supernaturalem, ut credit D. Augustinus lib. 8. *De Genesi ad Litt.* cap. 5. et lib. 11. eiusdem operis cap. 40, et D. Bonauentura in 2. d. 17. Siue, quod probabilius est, naturalem, ut Strabus, Hugo de S. Victore et D. Thomas uidentur opinari, quae qualitas altricem facultatem, omnesque eius administras, uidelicet, coctricem, attractricem, expultricem, et alias, quae circa cibum negotiantur, a quarum deinde ministeriis, et opera ceterae corporis potentiae dependent, ita corroboraret et defenderet, ut neque actione cibi, neque alterius externae causae occursu infringerentur, aut fatiscerent. Tueretur etiam primos parentes, quamdiu praeceptum diuinum minime uiolassent, ab omnibus noxiis rebus, et incommodis extrinsecus incidentibus tum propria ipsorum cura, tum maxime diuina prouidentia, quibus adminiculis potuissent in infinitas saeculorum aetates uitam extendere. Sed enim e terris in caelum ad beatiorem uitam fuissent traducendi.

D. August. D. Bonau. Strabus. Hugo. D. Thom.

5. *Cur qui eminentiora loca libero caelo incolunt tardius senescunt, qui autem curua et palustria citius?*

R. Quia, ut docet Aristoteles sect. 14. *Problem*. q. 97, senectus putredo quaedam est, putrescit autem quod quiescit, non quod mouetur, ut aqua conclusa. Igitur ut locis editis aer afflante undique spiritu agitatur, et alius succedit, ita cauis manet immotus: proindeque minus sincerus. Quo fit, ut hic ocius, illic tardius corpora marcescant.

Senectus putredo quaedam.

6. *Quodnam temperamentum ad senectutem serius ducit?*

R. Sanguineum: quia abundat calido et humido, multus uero calor copiose reponit; humidum affluens aegre dissipatur; non senescimus autem nisi arescente humido, frigescente calido.

seria necessário que os homens, conforme iam crescendo em idade, por diversas vezes se alimentassem deste fruto, como adverte S. Tomás na *Summa Theologiae*, 1.ª parte, q. 97, último artigo.

S. Agostinho. S. Boaventura. Estrabão. Hugo de S. Vítor. S. Tomás.

Mas se perguntas: *como é que aqueles frutos poderiam ter garantido isto*? Devo responder: porque Deus lhes teria atribuído uma certa qualidade sobrenatural, como crê Santo Agostinho, no 8.º livro do *De Genesi ad Litteram*, c. 5, e no 2.º livro da mesma obra, c. 40; e S. Boaventura, nos *Commentaria in II Librum Sententiarum*, dist. 17. Ou, o que parece ser mais provável, os dotou duma qualidade natural, como parecem opinar Estrabão[163], Hugo de S. Victor[164] e S. Tomás. Essa qualidade seria uma faculdade governanta que geria todas as suas potências, a saber: a digestão, a atração, a expulsão, e as outras que se ocupam dos alimentos, de cujas funções dependem as operações e as restantes potências do corpo. Ela reforça-as e protege-as de tal forma que elas jamais poderiam ser enfraquecidas ou esgotadas, nem pela ação dos alimentos nem pela ocorrência de outra causa externa. Enquanto os nossos primeiros pais não violassem o preceito divino, a árvore da vida também os teria protegido de todas as coisas prejudiciais e dos incómodos provenientes do exterior, tanto por meio do seu próprio cuidado como, principalmente, pela Divina Providência, com a ajuda dos quais conseguiriam prolongar a vida por gerações de gerações sem fim. Mas ainda assim, seriam conduzidos desta Terra ao Céu para gozarem uma vida mais feliz.

5. *Porque é que as pessoas que vivem em lugares elevados a céu aberto envelhecem mais lentamente, e as que habitam em lugares baixos e pantanosos envelhecem mais depressa?*

A velhice é verdadeiramente podridão.

Respondemos: Porque, como ensina Aristóteles na 14.ª secção dos *Problemata*, q. 97, a velhice é verdadeiramente podridão. Ora só apodrece o que está parado, como a água estagnada, e não o que se mexe. Portanto, assim como nos lugares elevados o ar, soprado pelo espírito, é agitado continuamente em todas as direções e outro se aproxima, assim também, nos lugares mais baixos, ele permanece imóvel e, por conseguinte, menos puro: o que faz os corpos debilitarem-se mais rapidamente aqui, e lá com mais morosidade.

6. *Que temperamento nos conduz a uma velhice mais tardia?*

Respondemos. O temperamento sanguíneo, porque nele há calor e humidade em abundância: na verdade, muito calor restabelece longamente, e humidade abundante dificilmente se dissipa: nós, porém, só envelhecemos por perda da humidade e por arrefecimento do calor.

---

[163] N. T. Walafridus Strabo, *Glossa Ordinaria,* Gn 3, 22. (PL 113, 96-97). Com referência de Migne a Ruperto de Deutz (Rupert). Walafredo Estrabo (808/9-849), filósofo, teólogo, botânico e poeta carolíngio alemão. Discípulo de Rábano Mauro, formou-se na célebre abadia de Fulda.

[164] N. T. Hugus a S. Victore (1096-1141), *Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon*, c. 7. (PL 175, 399).

7. *Cur senes timidi sunt, incurui, tremuli?*

R. Cum extrema aetas frigida sit et magna ex parte destituta calore, qui animositatem parit, et hominis corpus in rectam staturam excitat ac membra sustinet, consequens fit, ut senes cuncta pertimescant, curuentur, tremant.

Senes suspiciosi.

8. *Cur suspiciosi sunt?*

R. Sunt, inquit Aristoteles 2. *Rhetoricorum* capite 13, suspiciosi senes, quoniam increduli: increduli uero, quia experti, hoc est, quia longo rerum usu didicerunt quantum peruersitatis fraudisque in hominum dictis et factis lateat. Vnde quae uident in sinistram **[P. 73]** partem non raro accipiunt, ideoque, ut inibi Aristoteles ait, neque amant neque oderunt nimium; sed, secundum Bianti praeceptum, «et amant ut osuri, et oderunt ut amaturi». Tum praeterea nihil affirmant nisi cum temperamento, «fortassis». Quare et in rebus agendis non aliter eis, quam pronuntiatis demonstratione conclusis assentiendum esse commonet Aristoteles 6. *Ethic*. cap. 11.

Biantis praeceptum.

9. *Cur illiberales sunt?*

Senes illiberales.

R. Tum quia uiuere peroptant, et iccirco ea quae uitae necessaria sunt aegre dimittunt. Tum quia compertum habent quam sit difficilis rerum acquisitio, quam facilis iactura. Aristoteles 2. *Rhetoricorum* cap. 13.

10. *Quae sunt ea, quae senilem grauitatem maxime decent?*

R. Vt ait auctor libri *De Duodecim Abusibus* cap. 2, duae sunt particulae homini cauendae quae in eo non obsolescunt et ad flagitia trahunt. Cor uidelicet et lingua: quia cor nouas machinari cogitationes non desinit, lingua impigre loquitur quaecumque cor machinari senserit. Caueat ergo senilis aetas ne istae iuuenescentes particulae totam sui harmoniam decipiant, et per res ineptas reliquam corporis grauitatem illudant. Vnicuique enim considerandum est quid aetate eminenti dignum sit, ut hoc agat quod nec uitam, nec aetatem, nec ministerium uile reddat. Debet proinde senectus ante actae uitae partus esse, non naufragium.

Duae particulae homini cauendae.

7. *Porque é que os velhos são tímidos, corcovados e trémulos?*

Respondemos. Visto que a última idade é fria e, na sua maior parte, carecida do calor que produz a energia e estimula o corpo do homem para a reta estatura e sustenta os membros, por consequência, os velhos têm medo de tudo, curvam-se e tremem.

8. *Porque é que os velhos são desconfiados*?

Os velhos são desconfiados.

Respondemos. «Os velhos são desconfiados», como diz Aristóteles no 2.º livro dos *Rhetoricorum*, c. 13, «porque são incrédulos. De facto são incrédulos, porque são experientes», isto é, porque pela sua longa experiência têm conhecimento de quanta perversidade e má fé se escondem nas palavras e nas obras dos homens. Donde, não raras vezes, eles tomam para si o lado sinistro do que veem **[P. 73]** ao ponto de, como diz Aristóteles, nem amarem nem odiarem demasiado, mas de acordo com a sentença de Bias[165], «eles amam como se houvessem de odiar e odeiam como se houvessem de amar». Para além disso, em conformidade com o seu temperamento, apenas afirmam: «talvez»... Pelo que, como adverte Aristóteles no 6.º livro *Ethicorum Nicomacheorum*, c. 11, não se deve agir doutra maneira, a não ser com o assentimento devido a conclusões pronunciadas por demonstração.

A sentença de Bias.

9. *Porque é que os velhos são avarentos?*

Respondemos. Porque eles desejam ansiosamente viver e, por conseguinte, muito dificilmente partilham as coisas que são necessárias à vida; e porque ficaram a saber como é difícil adquirir os bens, e como é fácil perdê-los. Aristóteles no 2.º livro dos *Rhetoricorum*, c.13.

Os velhos são avarentos.

10. *Que coisas são mais convenientes à manutenção da dignidade dos velhos?*

Respondemos. Como diz o autor[166] do livro *De Duodecim Abusibus*, no capítulo 2.º, são duas as partículas do homem que devem ser acauteladas, que nele não perdem o seu valor e arrastam para ações vergonhosas, o coração e a língua, como é evidente. Porque o coração não desiste de urdir novas cogitações, e a língua fala com prontidão sobre tudo aquilo que o coração vier a sentir. Acautele-se, portanto, a idade senil para que estas partículas rejuvenescentes não arruínem toda a sua harmonia interior, e prejudiquem a dignidade restante do corpo por meio de ações impróprias. Cada um deverá observar com circunspeção o que dignifica a idade avançada, a fim de não tornar desprezível a vida, a idade e o ofício. Por conseguinte, a velhice deve ser, de preferência, a entrega dos feitos ilustres duma vida anterior, e não um naufrágio.

As duas pequenas partes que o homem deve vigiar.

[165] N. T. Bias de Priene (século VI a. C.), um dos sete sábios da Grécia. Sentença: «Não sejas nem mau nem tolo.» Cf. Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos,* I, 71.

[166] N. T. Ps-Cyprianus. Talvez dum autor anónimo irlandês que viveu entre 630 e 700.

CAPVT IV

DE DENTIBVS.
QVAE SIT EORVM MATERIA, ORTVS, FINIS, VARIETAS

Quoniam de aetatibus disseruimus, non erit ab instituto alienum de dentibus et capillis, quae duo aetates comitantur et cum eis mutationem subeunt, in praesentia disputare. Primum quod ad dentium materiam attinet sciendum ex Aristotelis doctrina 2. *De Gen. Animalium* cap. 4, eos eiusdem naturae esse, cuius ossa et ex eadem materia coagmentari, quae materia crassior est, et aridior, quam ea, ex qua nerui et cartilagines aliaque eiusmodi componuntur. Hoc tamen inter reliqua ossa peculiare habent dentes, quod soli, docente Aristotele loco citato, tota fere uita crescunt, ut uidere est in iis dentibus, qui tactum mutuum declinant. Id uero propterea natura machinata est, ut fungi officio suo possint: breui enim tempore contrario occursu, et attritu consumerentur, nisi aliunde dispendium resarcirent.

Dentium materia.

Dentes tota fere uita crescunt.

Incipiunt autem dentes e mandibulis emergere ordinarie post septem menses. Deinde post septimum annum, qui primi emerserant, [**P. 74**] decidunt et in eorum locum alii ad solidum cibum aptiores subrogantur. Redeunt uero qui per id tempus decidunt, quia ut docet Aristoteles 5. de generatione animalium, cap. 8. in osse adhuc nascente oriuntur et dum adhuc ad eorum generationem tempus idoneum est. Nullum tamen animal ordinarie maxillares permutat tette eodem Arist. 2. *De Hist. Anim.* c. 1.

Ortus dentium.

Habemus porro dentes fere triginta duos, raro plures, pauciores nonnunquam, quorum multitudine longiora promitti uitae spatia quidam putant. Vno ordine in utraque maxilla sexdecim continentur, singuli singulis alueoli, infixi. Parte anteriori ii, quos primores et incisorios nuncupant, utrinque quaterni acuti, ut possint incidere; ultra hos sunt canini utrinque duo, ad inferiorem basim lati, superiori parte acuti, ut si quid propter duritiem ab incisoriis minus scindi potuit, id ipsi confringant. Sequuntur deinde maxillares dicti, utrinque quaterni asperi, latique praeduri ac magni, ut incisa ab incisoriis, et fracta a caninis penitus leuigare ac terere queant. Ex his duo, uel tres ultimi, et intimi genuini uocantur, qui circiter uigesimum annum gignuntur, nonnullis admodum sero, etiam octogesimo anno, ut refert Aristoteles 2. *De Hist. Anim.* c. 4. Primores, et canini unica radice nituntur, maxillares binis, aut ternis quaternisue, atque inferiores una minus, quam superiores.

Dentium numerus.

Dentes incisotii.

Canin.

Maxillares.

Genuini.

CAPÍTULO IV

OS DENTES:
DE QUE MATÉRIA SÃO FEITOS, CRESCIMENTO, QUEDA E DIVERSIDADE

Depois de dissertarmos sobre as fases da vida, não será descabido discorrermos agora acerca dos dentes e dos cabelos, os quais estão ligados a duas idades e acompanham as suas alterações. Em primeiro lugar, no que concerne à matéria de que são feitos os dentes, nós sabemos, conforme a doutrina de Aristóteles, no 2.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 4, que eles são da mesma natureza dos ossos e são cimentados com o mesmo material; que a sua matéria é mais compacta e mais seca do que a que entra na composição dos nervos, das cartilagens e de outras partes semelhantes. Contudo, como diz Aristóteles no lugar citado, entre todos os demais ossos, os dentes têm uma particularidade: somente eles crescem quase por toda a vida, como é de ver naqueles dentes que em contacto mútuo se afastam. Ora, isto só acontece porque a natureza é operativa, de modo que eles podem exercer a sua função, mesmo que por breve tempo estejam a ser consumidos por uma colisão e por uma fricção, salvo se a reparação do prejuízo surgir de outro lado.

A matéria de que são feitos os dentes.

Os dentes crescem quase por toda a vida.

Ora, os dentes começam a aparecer na mandíbula normalmente após os sete meses. Em seguida, depois do sétimo ano, os dentes que nasceram primeiro [**P. 74**] caem e, no seu lugar, outros dentes os substituem, mais adequados aos alimentos sólidos. Mas os dentes que caem durante este tempo, como ensina Aristóteles no 5.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 8, porque nascem de ossos ainda em crescimento e em tempo idóneo para a sua produção. Porém, geralmente nenhum animal altera a ordem dos maxilares, como refere o mesmo Aristóteles no 2.º livro da *Historia Animalium*, c. 1.

O aparecimento dos dentes.

Continuemos. Todos nós temos normalmente trinta e dois dentes; raramente mais, por vezes menos; e alguns julgam que o maior número de dentes é promessa duma vida de duração longa. Cada maxila contém uma série de dezasseis dentes em linha, cada um deles fixado no seu alvéolo. Os da parte anterior chamam-se «dentes da frente» ou «incisivos»: são quatro dentes agudos em cada arcada, cuja função é cortar; para além destes, estão os «caninos», dois em cada arcada, salientes na maxila inferior, agudos na superior e cuja função é quebrar os alimentos que, devido à sua dureza, os incisivos não conseguem cortar. Seguem-se os dentes denominados «molares», quatro em cada maxila, rugosos, largos, robustos e grandes, de modo a poderem triturar e desembaraçar completamente os alimentos cortados pelos incisivos e quebrados pelos caninos. Depois destes dois ou três tipos de dentes, seguem-se os últimos e mais afastados, que chamamos de «dentes do siso», os quais emergem pouco mais ou menos pelos vinte anos e, nalgumas pessoas, muito tardiamente, mesmo ainda aos oitenta anos, como refere Aristóteles no 2.º livro da *Historia Animalium*, c. 4.

O número de dentes.

Dentes:
- incisivos,
- caninos,
- molares,
- do siso.

Omnes uero in suis cauitatibus, praesertim circa radices utraque gena insertis neruis ualide constringit, ne facile concutiantur. Sunt et alia dentium discrimina in animantibus. Quidam serrati, alii contigui, alii exserti. Serrati pectinatim coeuntes ne contrario occursu atterantur, ut serpentibus, piscibus, canibus, mantichoris, quae triplici dentium ordine praeditae sunt; contigui, ut homini et equo; exserti, ut apro, elephanto.

Finalis causa dentium.

Quod attinet ad finem, cuius gratia dentes a natura dati sunt, dicendum tribuisse eos naturam animantibus communi quidem officio ad conficiendum cibum. Priuatim uero quibusdam etiam ad alia munia, ut homini ad sermonem, quippe uocis sermonisque regimen primores tenent, dum concentu quodam ictum linguae excipiunt. Vnde cum defluxere, distinctionem, explanationemque adimunt. Multis etiam belluis ad pugnam dati sunt, ut apris et elephantis. Lege Aristotelem 3. *De Partibus Animalium* cap. 1. Galenum lib. 11. *De Vsu Part.*

CAPVT V

SOLVTIO PROBLEMATVM, QVAE AD DENTES PERTINENT

Occurremus nunc aliquot problematis, quae in consideratione dentium se offerunt.

Primum est: *Cur dentes canini inter primores et maxillares siti sunt?*

R. Quia canini inter primores, et maxillares mediam naturam sortiuntur, [**P. 75**] quatenus et acuti sunt, ut primores, et lati, ut maxillares.

Os dentes da frente e os caninos apoiam-se numa só raiz; os molares em duas, em três ou em quatro, tendo os molares superiores menos uma raiz que os inferiores. Mas todos eles estão estreitamente ligados aos seus alvéolos e, em ambas as faces, bem presos por nervos, especialmente em torno das raízes, para que não sejam facilmente abalados. Há também, entre os animais, outros tipos de dentes: «outros serrilhados», «outros contíguos«, e «outros salientes». Os dentes serrilhados ajuntam-se à maneira dum pente para não se desgastarem de encontro aos outros, como os dentes das serpentes, dos peixes, dos cães, e das manticoras[167], que são dotados das três ordens de dentes; os dentes contíguos, como os do homem e do cavalo; os dentes salientes, como as presas do javali e do elefante.

A causa final dos dentes.

No que diz respeito ao fim por cuja causa os dentes nos são dados pela natureza, devemos dizer que ela os atribuiu aos animais precisamente com a função comum de mastigar os alimentos. No entanto alguns em particular têm também outras funções, como a de falar, no homem. De facto, os dentes incisivos centrais orientam a produção da voz e da fala quando recebem, por consonância, algum golpe de linguagem. Daí que, quando eles caem, deixa de haver separação e articulação da pronúncia. Também os dentes incisivos[168] foram dados a muitos animais ferozes para combater como, por exemplo, aos javalis e aos elefantes. Leiam Aristóteles, no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 1, e Galeno, no 2.º livro do *De Vsu Partium Corporis Humani*.

CAPÍTULO V

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS REFERENTES AOS DENTES

Respondamos agora a algumas questões levantadas a propósito dos dentes.

A primeira é: *Porque é que os dentes caninos estão colocados entre os incisivos e os molares?*

Respondemos. Porque aos dentes caninos coube-lhes em sorte o meio natural entre os incisivos e os molares, [**P. 75**] porquanto eles são agudos como os incisivos e largos como os molares.

---

[167] N. T. A «Manticora», é um animal mitológico (Pérsia e Índia), monstro antropófago, com um corpo semelhante ao do leão e cabeça de homem, com três fileiras de dentes afiados e duros como o ferro. O autor refere-o talvez por influência de Plínio, o Velho, *Naturalis Historia*, 8, 75, e 8, 107. Na saga *Harry Potter*, a manticora é uma das criaturas mágicas mais perigosas.

[168] N. T. Isto é, os incisivos centrais salientes, ou presas.

2. *Cum leones, canes, lupi, utrinque multos habeant caninos dentes, cur homo binos tantum parte utraque obtinet?*

Homini robur ex sapientia, non ex corporis uiribus.

R. Quia, ut Galenus 11. *De Vsu Partium* cap. 9 ait, cogitauit natura in hominis procreatione, se animal ciuile, atque mansuetum effingere, cui robur, ac uires essent ex sapientia, non corporis fortitudine: proinde e caninis dentibus non multos dedit, quasi ad pugnam, sed qui ad comminuendum cibum, modo superius explicato, sat essent.

3. *Quam ob causam in extrema aetate rariores fiunt dentes, qui antea coniunctiores fuerant?*

R. Quia cum a radice exiliores sint, ad fastigium latiores, continuatque attritione absumantur, exsiccata etiam, exesaque ad imum carne, necesse est plus ab se inuicem distent.

4. *Quamobrem in senectute dentes labuntur?*

Putredo dentium.

R. Vel humoris defectu, sicuti arborum solia, uel ob nimium humorem excrementicium, eius aetatis proprium, qui calorem suffocat. Decidunt etiam non raro excessu frigoris contrahentis neruum, qui eos implantauit. Putrescunt, et in aliis aetatibus peregrino calore, et humido male commistis, compactionemque soluentibus.

5. *Si dentes carne firmiores solidioresque sunt, cur frigoris uim amplius, quam caro sentiunt?*

R. Qui, ut docet Aristoteles in *Problemat*. Sect. 34. q. 2. dentes tenuibus nituntur infixi meatibus et neruulis, quorum exiguus calor facile a frigore uincitur, et dolorem facit.

6. *Cur nullum cornigerum utrinque dentatum est, sed omnia saltem primoribus superioris mandibulae dentibus carent?*

Nullum cornigerum utrimque dentatum.

R. Quia alimentum, quod in eos dentes digerendum dispensandumque erat, in cornuum recrementa absumitur, quanquam nonnulla reperiuntur quae denegante natura ad utrumque materiam et cornibus carent, et utrique dentata non sunt, ut cameli.

7. *Cur Aethiopum dentes candidi sunt?*

R. Quia mandibularum calor quo abundant, excoctum humorem eis detrahit, quo detracto eximius ille candor existit, sicuti etiam albescit cera solis calori exposita, nec mirum quod idem calor cutem nigriorem reddat, non enim is candorem inducit, nisi cum eximit humorem corporibus, quae ob illius permistionem atra sunt. Vnde carnem, in qua huiusmodi humoris copiam non absumit, adurit, et atro colore inficit. Lege Aristotelem libro 3. de *Historia Animalium* cap. 9. et in *Problematis* sect. 10, quaest. 65, et 66.

2. *Tendo os leões, os cães e os lobos muitos dentes caninos nos dois lados, porque é que o homem tem apenas dois caninos num e noutro?*

Respondemos. Porque, como diz Galeno, no 2.º livro do *De Vsu Partium*, c. 9, na procriação do homem, a natureza projetou que se reproduzisse um animal social e civilizado, cujo vigor e forças residam na sabedoria, não na força corporal. Portanto, a natureza não lhe deu muitos dentes caninos, como que para a luta, mas para que fossem suficientes para mastigar os alimentos, como acima explicamos.

No homem, o vigor provém da sabedoria, não da força corporal.

3. *Por que motivo os dentes, que anteriormente estavam tão estreitamente unidos, se tornam mais raros na última idade?*

Respondemos. Porque, como os dentes são mais finos a partir da raiz e mais largos no topo, eles vão-se desgastando pelo atrito contínuo, e também, devido à secura e à erosão na parte inferior das gengivas, é necessário que eles se afastem mais uns dos outros.

4. *Porque caem os dentes na velhice?*

Respondemos. Caem, ou por falta de humidade, como as folhas das árvores, ou pela excessiva humidade das secreções, próprio desta idade, que sufoca o calor. Os dentes também caem, frequentemente, devido ao frio excessivo, que aperta com o seu garrote aqueles em quem se instala. E os dentes apodrecem nas outras idades, se expostos excessivamente ao calor externo e húmido, e quebrada a compactação.

O apodrecimento dos dentes.

5. *Se os dentes são mais firmes e mais sólidos que a carne, porque é que eles sentem mais que a carne a intensidade do frio*?

Respondemos. Porque, como ensina Aristóteles, nos *Problematum*, secção 34, q. 2: «os dentes se apoiam fixados sobre canais e nervos delicados, cujo calor pouco intenso facilmente é amortecido pelo frio, e isso provoca dor.»

6. *Porque é que nenhum cornífero tem dentes dos dois lados, mas todos eles carecem, pelo menos, dos dentes incisivos da mandíbula superior?*

Respondemos. Porque o alimento, que deveria ser mastigado e distribuído pelos seus dentes, é engolido para reforço dos chifres; embora encontremos alguns que, não possuindo cornos porque a natureza não lhes forneceu matéria para tal, careçam de dentes em ambas as partes como, por exemplo, os camelos.

Nenhum cornífero tem os dentes de cada uma das maxilas.

7. *Porque é que os dentes dos Etíopes são brancos?*

Respondemos. Porque o calor que têm em excesso nas mandíbulas retira-lhes o humor denegrido e, retirado este, aparece aquela cor branca viva extraordinária, assim como a cor da cera exposta ao calor do sol, também se torna branca. Não nos devemos admirar que o mesmo calor torne a pele mais negra, na verdade este só cobre de brancura, se retirarmos a humidade aos corpos, os quais, em virtude dessa concessão, se tornam escuros. Daí que a carne, em que não se retira este excesso de humidade, creste e se impregne duma cor escura. Consultem Aristóteles no 3.º livro da *Historia Animalium,* c. 9, e nos *Problematum*, secção 10, questões 65 e 66.

CAPVT VI

DE CAPILLIS: QVAE SIT EORVM MATERIA, ORTVS, FINIS

[P. 76]

Nunc de capillis agendum[60].

In primisque materia et generatio scrutanda. Aduerte igitur, sicuti in sublunari mundo duplex halituum genus cernitur, quidam humidi et calidi, qui Solis ui e locis humidis excitati in pluuiam, rorem, ceteraque his similia addensantur, quos uapores nuncupant: alii sicci et calidi, quos eadem uis e terrae elemento ad ignitarum impressionum materiam excernit, uocanturque exhalationes, ut in *Meteoris* exposuimus: ita et in homine qui paruus mundus a philosophis uocatur, quosdam inesse halitus humidos, qui ad conciliandum somnum aliaque munia obseruiunt: quosdam siccos, qui in pilos, ungues, ungulas, cornua, et reliqua id genus, pro partium diuersitate, concrescunt.

Capillorum materia.

Capillorum generatio.

Cum igitur fuliginosa et terrea exhalatio, cutis spiramentis impacta, nec facile retro commeat, nec omnino foras euolat, et hanc alia rursum e profundo subiens ferit, aliaque rursum, et alia a tergo instat, complicantur istiusmodi exhalationes addensanturque in minuta corpuscula, et deinceps perpetuo nouae fuliginis accessu augentur, eaque corpuscula dicuntur capilli. Monet uero Aristoteles 2. *De Partibus Animalium* cap. 4. capillos, et eorum cognata omnia quamdiu insunt, tamdiu augeri, et tunc magis cum corpora, aut aegrotant, aut senescunt, decrescuntue: quia uberior excrementi copia remanet, cum minus in partes alias propter senium, aut morbum insumitur.

Arist.

Capillorum utilitas.

Docet quoque idem Arisoteles 2. *De Partibus Animalium* cap. 14. et ex eo Plinius lib. 11. cap. 37. humanum caput prae aliis plurimo capillo abundare. Quod ita fieri oportuit tum necessitate materiae, tum praesidii causa. Necessitate materiae, quia ubi plurimum humoris calorisque inest, ibi plus suppetit excrementi, quod in capillos facessat. Nam quod in aliis animantibus nonnunquam nutrimentum est, uel in cornua, aut setas, aut pilos uestiendis ex toto corporibus abit, id homini

[60] De hac re Hippocrat. in libr. *De Natura Pueri*, et in lib *De Glandulis*.

CAPÍTULO VI

O CABELO: DE QUE MATÉRIA É FEITO, SUA REPRODUÇÃO E FINALIDADE[169]

[P. 76]

Ocupemo-nos agora do cabelo.

Em primeiro lugar, examinemos cuidadosamente de que matéria é feito e da sua reprodução. Notemos portanto que, assim como no mundo sublunar distinguimos duas classes de «hálitos»: uns «húmidos e quentes», que, devido ao calor do Sol, se elevam dos lugares húmidos e se condensam em chuva, em orvalho e noutros produtos semelhantes que chamamos vapores; e outros «secos e quentes», que a mesma força segrega do elemento terra, como matéria de aplicações ardentes que denominamos exalações, tal como já expusemos nos *Commentarii in Libros Meteororum*; assim também no homem, que é chamado pelos filósofos «um pequeno mundo» [microcosmos], se formam «hálitos húmidos» que velam pela conciliação do sono e por outras funções, e 'hálitos secos', que se aglomeram nos pelos, nas unhas (e também nos cascos e nos cornos dos animais), e no que resta deste género de coisas, disseminadas pelas diversas partes do corpo.

A matéria dos cabelos.

Se, portanto, no seu vaivém, uma exalação fuliginosa e térrea colide com os poros da pele, e não retrocede imediatamente, nem se retira para o exterior; e de novo uma outra cresce a partir do fundo e bate nesta, e uma outra e outra assopram da retaguarda; as exalações multiplicam-se e condensam-se em pequenos corpúsculos, devido à chegada de nova fuligem, e vão engrossando continuamente: a esses corpúsculos, chamamos «cabelos». Mas Aristóteles adverte, no 2.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 4, que o cabelo, e tudo o que a ele se assemelha, cresce mesmo quando permanecem dentro do corpo, e, mais ainda, adoece, envelhece e desaparece juntamente com ele; porque para trás fica uma grande parte dos resíduos, que não são utilizados noutras partes, por causa do peso da idade ou da doença.

A geração dos cabelos.

Aristóteles.

Aristóteles, no 2.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 14, e a partir dele, Plínio, no 11.º livro da *Naturalis Historia*, c. 37, também afirmam que a cabeça humana tem os cabelos mais compridos do que as outras. Ora, é preciso que assim seja, tanto por «necessidade natural», como por «motivo de defesa». Por necessidade natural, porque onde houver muita abundância de humidade e de calor, aí haverá mais resíduos disponíveis, que depressa se transformam em cabelos. Na verdade, o que, nos outros seres vivos, serve por vezes de alimento transforma-se nos cornos, nas cerdas ou nos pelos que envolvem

Utilidade dos cabelos.

[169] Sobre este assunto consultem os livros de Hipócrates, *De Natura Pueri* e *De Glandulis*.

suggeritur ad promittendum capillum integendo capiti. Est etiam ea capillorum frequentia adiumento, praesidioue ad muniendum cerebrum. Nam cum id in homine proportione maximum et humidissimum sit, maiorem desiderat tutelam: propterea quod humidissima quaeque facile efferuescunt et refrigerantur. Quibus autem animantibus capilli non sunt, iis aliquid capillis proportione respondens ingenio naturae datum fuit, ut auibus pennae, piscibus squamae, herinaceis aculei.

Sane capilli, qui homini genas et mentum uestiunt, barbamque efficiunt, multum decoris et ornamenti pariunt. Vnde illud *Theodor.* Theodoreti. «Sic eos qui uirilem aetatem ingrediuntur et pueriles annos transierunt barba exornat, quae genas aliqua ex parte cum mento inferiori uestit. Et primo quidem lanugine florent malae, deinde modicum pilorum uelamen easdem tegit, ut augmento hoc aetatis discrimen [**P. 77**] doceat, et ipsa uultus figura homini persuadeat, ut relictis puerilibus ludis ad res serias accingatur.» Haec Theodoretus tom. 2. serm. 4. *De Prouidentia*. Sunt autem quibus barba in densam siluam excrescit; sunt quibus rara et exilis est: quia, ut Galenus explicat 11. *De Vsu Partium*, quemadmodum herbae ac plantae, quae ex terra humida et pingui proueniunt, alte crescunt, quae uero ex dura aridaque paruae et exigui sunt incrementi, ita capilli, qui ex humidi ac mollis temperamenti emergunt partibus, late luxuriant, qui ex partibus naturae durae siccaeque, parui atque exiles euadunt. Porro e tribus potissimum causis barbae raritas et inopia oritur, nimirum, uel ex defectu recrementi, uel ex duritie cutis, quam exhalatio penetrare nequit, uel ex laxitate pororum, per quos exhalatio confestim euolat, nec in pilos addensatur. Duritiem uero seu constipationem cutis plerumque frigus, laxitatem calor efficit.

completamente os seus corpos; isto mesmo é fornecido ao homem para deixar crescer o cabelo que protege a sua cabeça. De facto, esta densidade do cabelo convêm-lhe para que defenda o cérebro, prestando-lhe auxílio e proteção; com efeito, quando, no homem, o cabelo estiver proporcionalmente muito grande e muito húmido, ele precisará de maior cuidado, porque são as coisas mais húmidas que mais facilmente se tornam quentes e arrefecem. Mas, aos animais que carecem de cabelo, foi-lhes dado um outro pelo proporcional que correspondesse à qualidade da sua natureza, como as penas para aves, as escamas para os peixes, e os espinhos para os ouriços.

Naturalmente, os pelos que revestem as faces e o queixo do homem, e formam a sua barba, conferem-lhe muita beleza e dignidade. Daí aquilo de Teodoreto[170]: «E deste modo a barba reveste ambas as faces juntamente com o queixo inferior, e embeleza aqueles que, passados os anos da infância, entram na idade viril. Precisamente ao princípio floresce nas faces uma lanugem, em seguida cobre-as um pequeno véu, para mostrar com este progresso a diferença de idade, [**P. 77**] e para que a configuração do seu próprio semblante convença o homem que é tempo de deixar as brincadeiras infantis e de dedicar-se a coisas mais sérias.» Estas, as palavras de Teodoreto no tratado *De Prouidentia*, tomo 2, c. 4[171]. Mas há aqueles cuja barba cresce como uma floresta espessa, e aqueles cuja barba é escassa e fina, porque segundo explica Galeno no 11.º livro *De Vsu Partium*, assim como as ervas e as plantas que nascem na terra húmida e fértil crescem muitíssimo, e as que nascem na terra dura e árida são pequenas e pouco desenvolvidas; assim os cabelos que emergem nas partes de temperamento húmido e mole superabundam amplamente, e os que emergem nas partes de compleição dura tornam-se secos, pequenos e delgados. Por outro lado, a fraca densidade e a falta de barba tem origem naturalmente em três causas: ou a escassez dos resíduos; ou a dureza da pele que a exalação não consegue penetrar; ou a dilatação dos poros, por onde a exalação continuamente escapa, sem condensar-se nos pelos. Na verdade, o frio ordinariamente faz a pele rígida ou contraída, e o calor faz a pele flácida.

Teodoreto.

[170] N. T. Teodoreto (393-466), bispo de Cirro, na Síria.

[171] N. T. *De Prouidentia*, oratio IV, *in* PG, 83, 610.

CAPVT VII

DE CAPILLORVM VARIETATE

Quibus causis uarie colorentur capilli declarat Aristoteles in libro *De Coloribus*, qui liber uidetur ex duobus, quos Aristotelem scripsisse testatur Laertius, in unum coaluisse. De eadem re scripsit Galenus lib. 2. *De Temperamentis*. Nimirum sit capillus niger, cum deusto ui caloris uapore recrementum in exactam fuliginem permutatur. Flauus, cum uapor minus torretur. Est enim quod tunc in capillos abit flauae bilis superfluum. Albus uero capillus ex pituita nascitur. Rufus, sicuti inter colorem album, flauumque est medius, sic ex pituitosae biliosaeque faecis media quadam natura prouenit. Aduerte autem id, quod Galenus ait, uidelicet candorem capillorum effici a pituita, non repugnare Aristoteli docenti canitiem, ut post liquebit, gigni ex humiditate et ex defectu innati caloris. Pituita enim frigida est et humida, proindeque idonea ad candorem, accedente externo calido. Ceterum non oportet semper ex hac materia album colorem capillis innasci; quanquam is semper obueniat ex humidatate et ex inopia caloris innati. Vnde illud uniuersim pro uero habendum, flauitiem, rufedinem, aliosque colores intermedios fieri ex media permistione humidi et frigidi interni circumfundente se calido alcititio, ita tamen ut haec permistio in quibusdam magis, in aliis minus ad hoc aut illud extremum uergat.

Capillus niger. *Flauus.* *Albus.* *Rufus.*

Diuersitas capillorum pro regionum diuersitate.

Variantur etiam capilli pro diuersitate regionum et aetatum, ut ostendit Aristoteles 5. *De Gener. Animalium* cap. 3, et Galenus loco citato. Nam qui calidam et siccam plagam incolunt, ut Aethiopes et Arabes, siccos et crispos habent capillos, ac breues. Qui humidam frigidamque [**P. 78**] regionem habitant, ut Illyrii, Germani, Sarmatae modice ductiles, graciles, rectos et rufos obtinent. Qui inter hos temperato degunt tractu, robustos, modice nigros, mediocriterque crassos: tum nec prorsus crispos nec omnino rectos emittunt. Quod ad aetates spectat, docent nonnulli medicorum, si cerebrum probe temperatum sit, gigni ex eo capillum, qui a teneris annis sit caesius; post adolescente aetate rubescat declinetque magis ad nigredinem. Vbi uero cerebrum ipsum calidius fuerit prouenire ex eo capillum omnimo nigrum.

CAPÍTULO VII

DA VARIEDADE DOS CABELOS

Aristóteles, no livro *De Coloribus* (c. 5), explica as causas das várias cores do cabelo, que o livro parece indicar serem duas, as quais, segundo diz Laércio, Aristóteles teria escrito que se fundiam numa só. Galeno tratou esta mesma matéria no 2.º livro *De Temperamentis*. O cabelo é naturalmente «preto», quando, na queima por força do vapor quente, os resíduos são mudados completamente em fuligem excluída. O cabelo é «louro», quando o vapor queima menos; e também porque, então, os restos da bílis amarela se transformam em cabelos. Porém o cabelo é «branco», quando nasce do fluido da pituíta[172]. O cabelo «ruivo»: assim como entre a cor branca e a cor amarela existe um ponto médio, assim também o cabelo ruivo provém dos sedimentos da pituíta e da bílis, segundo uma certa média natural. Note-se, porém, que Galeno, ao dizer que a brancura dos cabelos é produto da pituíta, não contradiz Aristóteles, que ensina que os cabelos grisalhos são produzidos a partir da humidade depois de filtrada, por carência do calor inato. Efetivamente, a pituíta é fria e húmida e, consequentemente, apta a receber a brancura proveniente do calor externo. Aliás, não é necessário que o cabelo branco seja sempre produzido a partir desta matéria, conquanto ele venha sempre da humidade e da carência de calor inato. Portanto devemos admitir como universalmente verdadeiro que o cabelo louro, o cabelo ruivo e todos os outros de cores intermédias são feitos a partir duma mistura de meação entre o húmido e o frio interior, envolvida pelo calor adquirido; mas mesmo assim esta mistura inclina-se para este ou para aquele extremo, mais nuns e menos noutros.

O cabelo: Preto, Louro, Branco, Ruivo.

Os cabelos também variam segundo a diversidade das regiões e das idades, como nos mostra Aristóteles no 5.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 5, e Galeno no lugar citado. Com efeito os habitantes das regiões quentes e secas (como os Etíopes e os Árabes) têm os cabelos secos, frisados e curtos. Os habitantes das regiões húmidas e frias [**P. 78**] (como os Ilírios[173], os Germanos, os Sármatas)[174], têm os cabelos ligeiramente maleáveis, longos,

A diversidade de cabelos segundo as diferentes regiões.

[172] N. T. A fisiologia antiga e medieval representava o temperamento humano como sendo determinado em relação aos quatro fluidos, ou humores do corpo: o sangue, a fleuma (ou pituíta), a bílis (amarela) e a atrabílis (bílis negra).

[173] N. T. A Ilíria (em albanês, terra dos homens livres) era uma região situada a noroeste da península dos Balcãs. Foi uma província do Império Romano, anexada em 156 a. C.; corresponde atualmente aos territórios da Sérvia e Montenegro e a parte da Albânia, Bósnia e Croácia.

[174] N. T. Antigo povo eslavo, que habitava a região entre o Vístula e o Don.

Crispitudo capillorum ex Aristot.

Cur autem non simplex capillus, sed intortus, seu crispus interdum oriatur, causa est conditio materiae siue exhalationis e qua fit, ut docet Aristoteles 5. *De Generatione Animalium*, cap. 3. «Si, inquit, fumosa est prae calore et siccitate exhalatio, crispum efficit capillum; quoniam duplici fertur motu: siquidem quod inest terreni, deorsum, quod calidi, sursum commeat, cumque prae imbecillitate reduci facile queat, intorquetur, idque in capillis crispitudo est.» Aut certe, quia cum parum omnino humidi, terreni autem permultum subest, fit ut ab aere aestuante contrahantur capilli, et conuellantur, quemadmodum cum igni aduruntur. Galenus etiam lib. 2. *De temperamentis*, crispitudinis causas hunc in modum explicat: «Crispi redduntur capilli, uel propter siccitatem temperamenti, quae illos intorquet (qua ratione Aethiopes crispi sunt) uel propter imbecillitatem exhalationis, quae rectam uiam sibi moliri non potest; uel denique ob duriorem cutis naturam, quae ipsam exhalationem, etiam si ualida sit, prohibet recta ferri, cogitque ut ad latus se inflectat, et obliquum transitum paret.»

Ex Galeno.

CAPVT VIII

DE CALVITIO ET CANITIE[61]

Calui omnium maxime animalium homines conspicue efficiuntur docente Aristotele lib. 5. *De Generatione Animalium* cap. 3. quanquam similis quaedam affectio in aliis uisitur, uidelicet in plantis et auibus. Namque plantarum aliae perpetuo frondis honore uirent, aliae definito mensium curriculo frondes exuunt. Item ex auibus quaedam certo tempore sese abdunt, ut pennas deponant. Talis uero affectus in hominibus caluitium

Arist.

[61] De hac re Hippocratis in libro *De Natura Pueri*.

lisos e ruivos. Os que passam a vida nas regiões de clima temperado têm os cabelos robustos, um pouco escuros e moderadamente espessos, porque lançam para fora cabelos nem completamente frisados nem totalmente lisos. No que diz respeito às fases da vida, alguns médicos ensinam que se o cérebro estiver bem temperado, dará origem a um cabelo azul celeste, na tenra idade, o qual se tornará avermelhado, na adolescência, declinando de preferência para a cor negra. Mas, onde o próprio cérebro se apresentar mais quente, dele surgirá um cabelo todo preto.

Os cabelos frisados, segundo Aristóteles.

Porque é que, às vezes, os cabelos não nascem escorreitos, mas enrolados ou frisados? A causa está na condimentação da matéria ou das exalações que os produzem, como ensina Aristóteles no 5.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 3: «Se — diz ele —, devido ao calor e à secura, a exalação é fumosa, os cabelos tornam-se frisados, pois suportam este duplo movimento: com efeito, passa para baixo o que é tomado da terra, e para cima o que é quente; e uma exalação, ao ser reconduzida, em virtude da sua debilidade facilmente se contorce, o que torna os cabelos flexíveis.» Ou, certamente, porque quando se expõem por completo a algo um pouco húmido, mas extremamente terreno, os cabelos se contraem e encolhem em contacto com o ar quente, como se fossem abrasados pelo fogo. Galeno, no 2.º livro do *De Temperamentis*, explica deste modo as causas do frisado nos cabelos: «Os cabelos tornam-se frisados: por causa da secura do temperamento que os retorce (é por esta razão que os cabelos dos Etíopes são frisados); ou por causa da debilidade das exalações, que são incapazes por si mesmas de os colocar no reto caminho; ou ainda, por causa da rigidez natural da pele, que não permite que as próprias exalações, mesmo sendo fortes, os levem ao reto caminho, obrigando-os a mudarem de direção e a conformarem-se com o desvio.»

e segundo Galeno.

CAPÍTULO VIII

SOBRE A CALVÍCIE E OS CABELOS BRANCOS[175]

Aristóteles

Entre todos os animais são principalmente os homens que se tornam notoriamente calvos, como ensina Aristóteles no 5.º livro *De Generationem Animalium*, c. 3, embora, muitas vezes, se verifique o mesmo fenómeno noutros seres vivos, como nas plantas e nas aves. Na verdade, podemos observar algumas plantas que se cobrem de folhas como adorno permanente, e outras que deixam cair todas as folhas numa determinada época dos meses do ano. Igualmente damo-nos conta de que algumas aves se escondem durante

[175] Cf. sobre esta matéria o livro de Hipócrates, *De Natura Pueri*.

est. Ac quemadmodum hoc hiberno tempore plantis euenit, ita hominibus aetate senescente, quae humanae uitae quasi hiems est. Vna uero tam hominibus caluitii quam plantis et auibus praedictae iacturae causa est, uidelicet inopia calidi humoris: hoc enim deficiente inarescunt omnino capillorum radices, folia, pennae; et dissoluta compactione, quam humor et calor congruenter mista praestabant, sensim defluunt. Caluescimus autem potissimum priori capitis parte, quia in eam cerebrum prominet, quod suo frigore calidum illum humorem pellit. Vnde est etiam quod [**P. 79**] homini maxime caluitium accidit, quia uidelicet amplissimum et humidissimum proportione cerebrum habet, ut loco citato affirmat Aristoteles. Addit Macrobius lib. 7. cap. 10. ideo caluitium ab occipitio inchoari, quia hanc partem fecit natura rariorem, quod ex futuris, quae in caluariis conspiciuntur, planum est ut quidquid superflui aut fumei flatus circa cerebrum fuerit, euanescat per plures meatus. Non caluescunt tamen omnes sed tantum magnam subeuntes inopiam humidi caloris, qui capillos retinet seruatque; neque is defectus quouis tempore contingit, sed potissimum aetate iam declinante et in frigiditatem labente. Quare qui maturius caluitio insigniuntur, ii ante tempus praedicto calore priuantur.

Caluitii causa.

Saturn. Macrob.

Cur non omnes caluescant.

Quod ad canitiem attinet, eam docet Aristoteles lib. 5. *De Generatione Animalium* cap. 5. gigni ab excremento putrescente, cum enim calor ob suam imbecillitatem perlatum ad cutem excrementum, unde capilli aluntur, perfecte decoquere non ualet, fit inde ut collectum putrescat. Albet uero tunc capillus, quia humiditas, possessa ab externo calore ob innati defectum uertitur in flatum; is flatus inter terreum contentus candido imbuitur colore ut in carie parietum, cui canities respondet. Quod autem canities putredo quaedam ac morbus capillorum sit, illud indicio est quod qui ualetudinis uitio praemature canescunt, ubi iam reualuerunt calore augescente, atque adeo excrementum exacte decoquente, canitiem exuunt. Quod in segetibus quoque euenit, quae locis humilioribus, ac prope lacunas sub magnis, et continuis pluuiis perpallescunt. Vbi uero calor exsiccauit humidum illud superfluens tunc propriam resument uiriditatem.

Canities ut obueniat.

Canities putredo capillorum.

algum tempo para largar as penas. Nos homens, porém, este estado físico é a calvície. E assim como nas plantas ele chega pelo tempo do inverno, assim nos homens, ele chega pela idade do envelhecimento, que é, por assim dizer, o inverno da sua vida. A referida perda tem uma só causa, tanto para os homens, como para as plantas e para as aves, a saber: a falta de humidade quente. Efetivamente, quando ela falta, as raízes dos cabelos, as folhas e as penas secam completamente; e, desfeita a compactação da mistura que a humidade e o calor adequadamente garantiam, vão desaparecendo lentamente. Por outro lado, tornamo-nos calvos principalmente a partir da parte anterior da cabeça, porque por ela o cérebro se estende, desta forma refrescando a sua humidade quente. É pois um facto que a calvície se abate [**P. 79**] antes de mais sobre os homens, pois, como é evidente, eles têm um cérebro muito grande na dimensão e muito húmido, como afirma Aristóteles no lugar citado. Macróbio[176] acrescenta no 7.º livro das *Saturnalia*, c. 10, que por isso a calvície começa no occipício, porque a natureza fez esta parte mais rarefeita, o que fica claro pelas costuras que se podem ver no crânio, para que tudo aquilo que houver de supérfluo ou de sopro de fumo, à volta do cérebro, desapareça através dos diferentes canais. Porém nem todos ficam calvos, mas apenas aqueles que são acometidos duma grande carência desse calor húmido que retém e mantém os cabelos; tão pouco este defeito ocorre em qualquer tempo, mas principalmente na idade já decadente e à beira do esfriamento. Portanto, aqueles que foram marcados precocemente pela calvície, esses foram privados do referido calor, antes de tempo.

A causa da calvície.

As Saturnais de Macróbio.

Porque nem todos ficam calvos.

Ainda a propósito da calvície, Aristóteles afirma, no 5.º livro *De Generatione Animalium*, c. 5, que é gerada a partir dos resíduos pútridos, quando o calor, em virtude da sua debilidade, leva os excedentes até à pele, onde os cabelos são alimentados, e, não sendo capaz de os digerir completamente, deixa que as sobras recolhidas apodreçam. Ora o cabelo embranquece, porque a humidade possuída a partir do calor exterior, por deficiência natural, se transforma em sopro. E este sopro, com um conteúdo intertérreo, está impregnado duma cor branca, como acontece com a podridão das sebes, a que corresponde a brancura dos cabelos. Porém a brancura pode indiciar uma certa podridão ou doença dos cabelos: porque as pessoas envelhecem precocemente devido ao mau estado da sua saúde; mas quando já se tiverem restabelecido, eles livram-se dos cabelos brancos, graças ao aumento do calor e até que seja concluída a decocção dos resíduos. O que também acontece nas searas, as quais empalidecem completamente nos lugares muito húmidos e pantanosos, debaixo de chuvas intensas e prolongadas. Todavia quando o calor enxuga a humidade superabundante, então as plantas retomam o próprio vigor.

Como aparecem os cabelos brancos.

A calvície, podridão dos cabelos.

[176] N. T. Ambrósio Teodósio Macróbio (340-415), escritor, filósofo e filólogo romano.

Sententia de causa canitiei.

Quorundam tamen opinio fuit canos ex ariditate prouenire: siquidem et ossa albescunt excocto humore, et lapides excocti albentem in calcem soluuntur, et cera Solis admota feruori candescit, defaecatis ab illa humoribus, et terra aestiuis exsiccata solibus albicat. Haec tamen sententia non probatur Aristoteli loco cit. eamque refellit eo argumento, quod experientia constat, capillos opertos citius canescere, cum tamen operti minus siccentur. Itaque etsi nonnulla corpora exusta humiditate albescant, in capillis tamen alia ratio est.

CAPVT IX

DILVTIO PROBLEMATVM AD CAPILLOS SPECTANTIVM

Explicemus nunc problemata quae circa paulo ante dicta excitari queunt.

Cur infantes glabri.

Primum sit: *Cur tenelli pueri aetatis ingressu glabri sunt?*

R. Quia cum praecalidi et humidi sint, nullus adhuc eis meatus in cute est, nec fuliginosum excrementum.

[**P. 80**] 2. *Cur calidae aquae capillum faciunt candidum, frigidae nigrum?*

R. Quia calidae plus aeris in se cohibent: aer autem pellucens candorem gignit, ut uidere est in spuma.

3. *Cur caluescimus magis a syncipite: canescimus magis a temporibus?*

R. Quia regio illa admodum sicca est, haec praehumida: a siccitate uero defluuium, ab humore canities est.

4. *Cur inter omnes animantes homo maxime canescit?*

R. Quia ceteris magna ex parte pili quot annis decidunt, ut equo et boui: aliis etsi non decidant, breuis tamen contingit uita, ut oui: quibus proinde longo decursu aetatis in senio canities non aduenit: homines autem et longam degunt uitam, et deciduum capillum non habent.

No entanto, segundo a opinião de alguns, os cabelos brancos provêm da secura, pois os ossos tornam-se brancos por secagem da humidade; as pedras queimadas desfazem-se em cal branca; a cera torna-se branca por aproximação ao ardor do Sol, e é purificada dos seus humores; e a terra, ressequida pelos raios estivais, torna-se mais clara. Mas esta opinião não é comprovada por Aristóteles, que, no lugar citado, a refuta com este argumento: consta pela experiência que os cabelos encobertos embranquecem mais depressa, no entanto, quando encobertos, menos se tornam secos. Portanto, mesmo que alguns corpos, estancada a humidade, fiquem brancos, no entanto para os cabelos a razão é outra.

Opinião sobre a causa da brancura dos cabelos.

CAPÍTULO IX

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS QUE DIZEM RESPEITO AOS CABELOS

Esclareçamos agora os problemas mais importantes acerca do que foi dito antes.

Eis o primeiro: *Porque é que as criancinhas recém-nascidas são calvas?*

Porque são calvos os bebés.

Respondemos. Porque, sendo elas muito quentes e húmidas, a sua pele ainda não tem poros, nem resíduos fuliginosos.

[**P. 80**] 2. *Porque é que as águas quentes tornam brancos os cabelos, e as frias, escuros?*

Respondemos. Porque as águas quentes contêm mais ar dentro de si, e o ar transparente gera brancura, como se pode observar na espuma.

3. *Porque é que nos tornamos calvos de preferência no sincipúcio*[177]*, e criamos mais cabelos brancos nas têmporas?*

Respondemos. Porque aquela zona é extremamente seca, e esta é muito húmida. Na verdade, a queda de cabelo é devida à secura, e o seu branqueamento é devido à humidade.

4. *Porque é que, entre todos os animais, é, principalmente, no homem que o cabelo se torna branco?*

Respondemos. Porque, na maior parte dos outros animais, os pelos caem todos os anos, como nos cavalos e nos bois. Noutros, embora estes não caiam, têm contudo vida breve, como acontece com as ovelhas, às quais, na velhice, não aparecem os pelos brancos em consequência duma vida longa. Mas há homens que passam uma vida longa sem que lhes caia o cabelo.

[177] N. T. A parte superior da cabeça.

5. *Si senibus abundantia humoris capillos in canitiem tingit, cur senectus sicca perhibetur?*

R. Quia sicca dicitur, hoc est destituta humido innato, cum alioqui humido asciticio et peregrino abundet.

6. *Cur pilli detecti tardius, quam operti canescunt?*

R. Quia canities a putredine est, flatus autem putredinem prohibet, et operimentum flatum arcet.

Qui unius noctis spatio totus incanuit.

7. *Quid causae fuisse putandum erit, cur quidam metu mortis, unius noctis spatio totus incanuit?*

Sic enim accidisse narrat Scaliger exercitatione 312. *In Cardanum*. «Historia, inquit, nostrae tempestatis est sub Francisco Gonzaga Mantuae princiP.e Is affinem suum suspectum coniurationis, cum in turri portae Caesareae ad quaestionem, aut supplicium seruari iussisset, nuntiatum est mane totum repente canum factum. Quod quasi prodigium, flexit principis animum, qui ei propterea et ueniae et uitae fecit gratiam.»

R. Subita illa canities orta uidetur ex retractatione caloris, quam metus uehementia induxit: sicuti et in iis, qui senescunt, canities ex defectu caloris prouenit ad modum superius explicatum.

8. *Cur in equo prae aliis brutis animantibus canities apparet?*

R. Quia equus, ut affirmat Aristoteles quinto *De Gener. Animalium* capite 5. os, quo cerebrum continetur, tenuius pro magnitudine, quam cetera bruta animalia obtinet, quo fit, ut facile humor effluat, et per aetatem calor deficiat, unde canities oritur.

5. *Se a abundância de humidade nos velhos tinge os seus cabelos de branco, então por que razão se afirma que a velhice é seca*?

Respondemos. Dizemos que ela é seca, isto é, destituída da humidade natural, porque, por outro lado, ela tem em abundância humidade vinda de fora e estranha.

6. *Porque é que os cabelos expostos se tornam brancos mais lentamente que os encobertos*?

Respondemos. Porque os cabelos brancos provêm da podridão; ora o sopro preserva da podridão e a cobertura mantém o sopro afastado.

7. *O que devemos considerar para estabelecer a causa pela qual alguém com medo da morte, tenha ficado com os cabelos todos brancos, no espaço de uma só noite*?

O homem que ficou com o cabelo todo branco numa só noite.

Foi o que aconteceu, como narra Escalígero, no livro *In Cardanum,* exercitação 312 (p. 425): «Trata-se — diz ele — duma história do nosso tempo, passada durante o governo do príncipe Francisco Gonzaga de Mântua[178]. Conta-se que um familiar seu, acusado de conjuração, tendo sido levado para a torre da porta Cesária para ser processado ou para cumprir a pena, de repente, nessa manhã, o seu cabelo ficou todo branco. Perante este prodígio, o príncipe comoveu-se e concedeu-lhe a graça do perdão e da vida.»

Respondemos. Esta repentina brancura do cabelo parece ter origem na diminuição do calor que provoca um medo muito forte, e do mesmo modo aparece o cabelo branco por falta de calor naqueles que envelhecem, como mais acima explicamos.

8. *Porque é que mais que nos outros animais brutos, o pelo branco aparece no cavalo*?

Respondemos. Porque o cavalo, como Aristóteles afirma no 5.º livro do *De Generatione Animalium,* c. 5º, devido ao seu tamanho, tem os ossos que protegem o cérebro (o crânio) mais finos do que os dos restantes animais brutos, fazendo, com o avançar da idade, que a humidade flua facilmente e o calor diminua, e daí nascerem os pelos brancos.

[178] N. T. Francisco III, da Casa de Gonzaga, duque de Mântua (1540-1550).

[**P. 81**]

IN LIBRVM
DE VITA ET MORTE

CAPVT I

QVIDNAM SIT VITA

Placuit libros *De Vita et Morte*, et *De Longitudine, ac Breuitate Vitae* ad disciplinae commoditatem, distinctionemque inter se distinguere eo modo, qui progressu patebit.

Vitae definitio.

Et ut a uita ordiamur, sic eam definiit Aristoteles in libro *De Respiratione*. «Vita est permansio animae uegetatricis cum calore.» Ad cuius definitionis intelligentiam aduerte in primis non definiri, et explicari in ea uitam in toto ambitu, sed enim tantum, quae corporibus conuenit, cum alioqui etiam substantiis separatis uitae notio propriae conueniat. Licet uero multi sint corporum uiuentium gradus, nempe intelligens, sentiens, loco mouens, vegetans: Aristoteles tamen per hunc postremum gradum uitam definiit, quia nullum sit corpus uita praeditum, quod eo careat. Quo fit, ut praedicta definitio communem omnium uiuentium uitam comprehendat.

Vitam tribus modis accepit.

Secundo aduerte uitam rerum corpore constantium tripliciter accipi: uno modo pro anima ipsa, quae uitalium functionum origo et fons est, diciturque uita essentialis, utpote essentiam rei uiuentis partiatim constituens, sicque in libro *De Motu Cordis*, definitur uita principium actus animae. Secundo, pro existentia animae in corpore. Tertio, pro ipsis uitae functionibus, ut pro nutritione, accretione, sensione: quo pacto uita a D. Bernardo in libro *De Libero Arbitrio, et Gratia* dicitur internus et naturalis motus. Igitur uita in praedicta definitione non sumitur primo modo, ut constat, quis enim dicat animam esse permansionem sui ipsius in corpore? Potest

D. Bern.

SOBRE O LIVRO
ACERCA DA VIDA E DA MORTE

CAPÍTULO I

O QUE É A VIDA?

Para melhor compreensão e comodidade do estudo, decidimos distinguir entre si os livros *De Vita et Morte* e *De Longitudine et Breuitate Vitae*, tal como em seu desenvolvimento se manifestam.

Definição de vida.

E começamos pela «vida», que Aristóteles assim definia no livro *De Respiratione*[179]: «A vida é a persistência da alma vegetativa com o calor.» Para o entendimento desta definição, adverte-se, em primeiro lugar, que ela não define nem explica a vida em toda a sua amplitude, mas somente aquela que convém aos seres corpóreos, muito embora esta noção de vida também convenha propriamente às substâncias separadas. Mas, apesar de serem muitos os níveis dos corpos viventes, convém a saber, intelectivo, sensitivo, locomotivo e vegetativo, no entanto Aristóteles define a vida segundo este último nível, pois não existe corpo algum dotado de vida que dele careça. É por isto que a referida definição inclui a vida dos seres viventes em geral.

Os três modos de vida corporal.

Em segundo lugar, advertimos que a vida dos seres corporais orgânicos é entendida de três maneiras. No primeiro modo, consideramos a própria alma: ela é a origem e fonte das funções vitais, e afirma-se indispensável para a vida, como essência constituinte dum ser vivente, em alternativa; e por isso, no livro *De Motu Cordis*, define-se a vida como «o princípio da ação da alma.»[180] No segundo modo, consideramos a existência duma alma num corpo. No terceiro modo, consideramos as funções próprias da vida, como a nutrição, o crescimento

[179] N. T. Cfr. os capítulos 5, 6 e 8.

[180] N. T. Cfr. S. Tomás de Aquino, *De Motu Cordis*.

autem uel secundo, uel tertio modo accipi: si secundo, erit definitionis sensus formalis: si tertio, causalis, ac si diceremus uitam, siue operationem uitalem esse permansionem, hoc est proficisci ex permansione uegetatricis animae in corpore, quod ab ea informatur.

Vita in calore.

Porro autem licet uita absque primarum qualitatum, caloris, frigoris, humoris, et siccitatis permixtione, neutiquam possit consistere, peculiariter tamen in calore sita esse perhibetur, teste Aristotele in lib. *De Longitudine et Breuitate Vitae*, et in *Problematis* sect. 14. q. 10, quia anima tandiu corpus informat, quandiu in eo uitae munia obire potest: praecipuus uero administer uitalium functionum est calor. Quoniam uero huiusce caloris pabulum humiditas est: dicitur uita tum ab Aristot. locis citatis, tum ab aliis philosophis in calido et humido consistere: [**P. 82**] hoc est a calore, et humiditate in corpore coalitis per se, ac potissimum dependere. Quod tamen non de quouis calore, etiam peregrino et asciticio, intelligi debet, sed de interno, et pro cuiusque membri natura et conditione per totum corpus diffuso. Esse uero hunc calorem primarium uitae instrumentum inde constat, quia eius praesentia et temperatione fouentur artus, et incolumitatem seruant, ac suo munere probe funguntur, eiusdem abscessu torpent, iacentque exanimes. Eget autem calor hic uiuificus humido, quo sustentetur. Sed enim cum diuersa sint humidorum genera, uidelicet quoddam aqueum, aliud aereum idque pingue et oleagineum, non quouis humido gaudet praedictus calor. Namque in aqueo, quia fluidum est, et dissolubile, ac parum tenax, confestim interit, aereo uero, et pingui nutritur, foueturque non secus, ac flamma oleo.

Humiditas pabulum caloris.

e a sensação; por esta razão S. Bernardo, no livro *De Libero Arbitrio et Gratia,* diz que a vida é «um movimento interno e natural»[181]. Portanto, na definição acima referida, a vida não é tomada no sentido da primeira modalidade, como é evidente. E assim sendo, alguém dirá que a alma por si mesma pode ter a sua morada no corpo? Mas podemos considerar a alma na segunda ou na terceira modalidade: se for na segunda, temos o sentido formal da definição; se for na terceira, teremos o sentido causal, como se disséssemos: a vida, ou a operação vital, pode ter a sua morada, ou seja, a que provém da morada da alma vegetativa no corpo, que dela recebe a forma.

S. Bernardo.

A vida no calor.

Mas, embora a vida não consiga manter-se sem a mistura das qualidades primárias do quente, do frio, da humidade e da secura, contudo podemos dizer que ela se situa particularmente no calor, como afirma Aristóteles no livro *De Longitudine et Brevitate Vitae* e nos *Problemata*, secção 14, q. 10, porque a alma enforma o corpo humano durante o tempo em que o consegue ajudar nas tarefas da vida: na verdade, o calor é o agente principal das funções vitais. Porém, uma vez que a humidade é pasto deste mesmo calor, dizemos com Aristóteles, nos lugares citados, e com outros filósofos, que a vida consiste no quente e no húmido, [**P. 82**] isto é, que, *per se* e acima de tudo, depende do calor e da humidade consolidados no nosso corpo. Mas deve ser entendido que não depende de qualquer calor, ainda que estranho ou vindo do exterior, mas do calor interno, difundido por todo o corpo e segundo a natureza e a estrutura de cada um dos seus membros. Mas esse calor é o principal instrumento da vida, como é evidente, uma vez que, com a sua presença e temperamento, os membros se desenvolvem e mantêm o seu bom estado, executam perfeitamente as funções, regulam as perdas e depositam os resíduos exânimes. Mas o calor tem necessidade desta humidade que o mantém vivificante. No entanto há vários tipos de húmidos, a saber: um aquoso e outro vaporoso, o gorduroso e o oleaginoso; ora o referido calor não se compraz com qualquer um deles. Na realidade o calor extingue-se imediatamente no aquoso, porque é fluido, dissolúvel e de fraca viscosidade; mas alimenta-se do vaporoso e do gorduroso e mantém o calor do mesmo modo que a chama que se alimenta do óleo da lamparina.

A humidade é o pasto do calor.

[181] N. T. *De Gratia et Libero Arbitrio*, cc. 2, 3: «Est enim in quolibet corpore uita, internus ac naturalis motus.» (PL 182, 1003A-103B.)

CAPVT II

FRIGVS NON CONCVRRERE PER SE AD ACTIONES VITAE

Quaeri autem solet, num calor ita uitae actiones exequatur, ut ad eas non concurrat etiam frigus per se, sed ex accidente, hoc est quatenus calorem modificat, eiusque uim attemperat.

Prima opinio. Sunt qui putent aliquas esse actiones, ad quas per se, et ex usu naturae frigus, si moderatum sit, concurrat, quemadmodum et nonnullae sunt, quas calor, nisi congruam temperationem habeat, *Eius arg.* laedere consueuit. Suadetur autem haec pars ex eo, quia cibi appetitio mouetur iuuaturque frigore: inde est enim quod appulsu atrae bilis in stomachum, famen sentimus. Cum igitur fames sit appetitio animalis, non uidetur negandum iuuari, illam per se a frigore animantium, atque adeo uitae functiones. Videturque *Arist.* adstipulari huic sententiae Aristoteles lib. 2. *De Gener. Anim.* cap. 4. ubi docet ortum similarium partium tum a frigore, tum a calore esse, et alia membra frigido, alia calido coagmentari et concrescere, subditque generationem carnis ex sanguine, quem uenae exudant, et frigore consistere.

Posterior sententia, quae probatur. Contraria tamen sententiam uerisimilior est, quam tuetur Galenus 3. *De Causis Symptomatum* cap. 3, Auicenna Fen. 1. primi doct. 6. cap. 3, Vallesius lib. 5. *Controuers. Medic. et Philosoph.* cap. 11, Thomas a Vega ad cap. 62. *Libri Artis Medicae*, asserentes frigus non nisi posteriori modo concurrere. Quod ex eo confirmant, quia nulla est uitalis actio, cui frigus non per se aduersetur, siquidem cum nimium crescit, omnem operationem aut laedit, aut ex toto impedit: nanque membra stupefacit et paralysim inducit, proindeque sensum [**P. 83**] et motum adimit, quod tamen calor non efficit.

Hinc est quod ad munia uiuentium obeunda ex accidente dumtaxat frigus concurrit, propterea quod oportet calorem temperatum esse, quam temperationem admixtio frigoris praestat: ita ut si absque frigore moderatus calor dari posset, nulla omnino esset frigoris necessitas. Nec obstat quod etiam nimium actus calor actiones corrumpit. Id eniam per se frigori conuenit, calori autem per accidens. Cuius rei indicium est, quod ubi primum in aliqua parte corporis frigus cepit augeri, confestim incipit in ea minui perfectio in operando, quod tamen crescente calore non ita accidit.

Solut. arg. aduersariae partis. Igitur argumentis in contrariam partem adductis respondendum est, famen non induci per se a frigore atrae bilis: sed quatenus ui frigoris partes corrugantur, et stringuntur; unde sequitur appetitio

CAPÍTULO II

O FRIO NÃO CONCORRE *PER SE* PARA AS AÇÕES VITAIS

É costume perguntar *se o calor acompanha as atividades da vida de tal modo que o frio concorra também para elas, não* per se*, mas acidentalmente, isto é, na medida em que regula o calor e ajusta a sua força*.

A primeira opinião.

A sua argumentação.

Alguns pensam que há atividades para as quais o frio, se for moderado, concorre *per se* e por utilização natural, do mesmo modo que há algumas que o calor, não convenientemente temperado, costuma prejudicar. Tal opinião pretende convencer-se a partir desta razão: porque a vontade de comer é movida e auxiliada pelo frio, pois nós sentimos fome, pelo facto de a bílis negra se dirigir para o estômago. Ora, sendo fome um apetite animal, não parece que lhe seja recusada, bem como a todas as funções vitais, a ajuda *per se* do frio (interno) dos animais. Parece que Aristóteles concorda com esta opinião, no 2.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 4, onde ensina que a origem das partes semelhantes é tanto o frio como o calor; e que os outros membros se consolidam e se formam uns pelo calor e outros pelo frio; e acrescenta que a geração da carne se estabelece, pelo frio, a partir do sangue que as veias destilam.

Aristóteles.

Prova-se a segunda afirmação.

Mas a opinião contrária é mais verosímil. Ela é defendida por Galeno, no 3.º livro *De Causis Symptomatum*, c. 3; Avicena, no *Canon Medicinae*, fen. 1, do 1.º livro, doutrina 6ª, c. 3; Vallés, no *Controuersiarum Medicarum et Philosophicarum*, c. 11; Tomás da Veiga, no *Libri Artis Medicae*, c. 62; os quais afirmam que o frio concorre apenas mais tarde. O que eles confirmam a partir desta razão: porque não existe atividade vital à qual o frio *per se* não repugne, pois quando aumenta demasiado, ou prejudica a atividade ou paralisa-a completamente; e, com efeito, o frio entorpece os membros, condu-los à paralisação e, portanto, neutraliza os sentidos [**P. 83**] e os movimentos; o que no entanto, pelo aumento do calor, não acontece.

Eis porque o frio concorre, pelo menos acidentalmente, para a realização das tarefas dos seres vivos; e por isso é preciso que ele seja temperado pelo calor, e que a mistura com o frio lhe forneça esse tempêro; de modo que, sem que haja frio, seja possível o calor moderado, e não haja mais necessidade de frio. E também o calor excessivo de um acto não constitui o obstáculo que destrói as acções. Este, na verdade, ajusta-se ao frio por si mesmo, mas ajusta-se ao calor acidentalmente. Isto é evidente: porque naquela parte do corpo onde primeiro o frio começa a aumentar, imediatamente começa a diminuir nela a perfeição da sua actividade, o que não acontece quando o calor aumenta.

Resolução dos argumentos da parte adversária.

Em conclusão, devemos responder aos argumentos apresentados pela parte contrária: que a fome não é suscitada pelo frio da bílis negra *per se*, mas na medida em que determinadas partes do corpo se enrugam e

cibi, cuius ingressu corrugatio illa et strictio cessat, ut alibi fusius; dicetur. Aristoteles autem locis adductis tantummodo asserit frigus ad ortum partium similarium atque ad generationem carnis requiri, non tamen docet requiri per se.

CAPVT III

QVID SIT MORS, QVIBVS CAVSIS ACCIDAT, ET QVAE EIVS SINT GENERA

Mortis definitio.

Antequam cetera ad uitam mortemque spectantia persequamur, tradenda est mortis definitio: quae iam facile ex dictis colligi poterat, uidelicet mors est abstentia discessusue animae a corpore ob defectum innati caloris. Quae definitio ut planius intelligatur, aduertendum est separationem animae a corpore non ita accipiendam, quasi oporteat ut animal mortuum dicatur, animam realiter a corpore secundum situm abiungi: sat enim est si desinat esse in corpore informatiue, hoc est, si iam non illud uiuificet, dissoluto actualis coniunctionis nexu. Nam animae brutorum animantium, cum iis interiuntibus extinguantur, nullibi post mortem sunt: animus uero humanus, licet in ipso interitus momento, a corpore, quod tempore antecedente informabat, secundum locum situmque abiuncta non sit, separata tamen dicitur, quoniam dissoluto mutuae unionis uinculo, non iam corpus actuat, aut uiuificat.

Adduntur in definitione illae particulae, propter defectum, caloris innati, quia cum contrariorum contrariae causae sint docente Aristotele 5. *Polit*. cap. 8. quemadmodum uitae causa est calor (intellige una cum humore, quo pascitur) ita mortis causa est frigus, seu quod eodem recidit, innati caloris defectus. Vnde, et a Galeno [**P. 84**] lib. 2. *De Temperamentis* cap. 2. definitur mors extinctio caloris naturalis. Et quia cor natiui caloris fons est, ut progressu explicabitur, solet etiam nonnunquam mors definiri frigiditas cordis ex humidi inopia.

Arist. *Galen.* *Cor fons caloris natiui.*

Ex propositis definitionibus colligi possunt mortis causae. Sunt enim excedens frigus et siccitas: immo et humiditas superabundans, quae calorem suffocat: et nimia uis caloris extranei, quae non humidum solummodo absumit, sed ipsum etiam calorem innatum resoluta substantia dissipat.

Mortis causae.

arrepiam pelo aumento do frio. Donde se segue que a vontade de comer cessa pela entrada do enrugamento e do tremor, como detalhadamente explicámos noutro lugar. Mas Aristóteles, nos lugares referidos, diz apenas que, para o nascimento das partes semelhantes e para a reprodução da carne, se exige o frio, mas não afirma que o seja exigido 'per se'.

CAPÍTULO III

O QUE É A MORTE.
AS CAUSAS E OS TIPOS DE MORTE

Definição da morte.

Antes de expormos em pormenor as restantes coisas que dizem respeito à vida e à morte, vamos apresentar a definição da morte, que a partir do que já dissemos facilmente se poderá coligir, a saber: «a morte é a ausência ou a separação da alma do corpo, por causa da carência do calor inato». Para entendermos melhor esta definição, devemos ter em conta que a separação da alma e do corpo não deve ser considerada de modo que seja preciso para dizer que um animal está morto, que a alma realmente se afasta do corpo, como de um lugar; pois é suficiente dizer que a alma já não está ligada ao corpo, como sua forma (*informatiue*), isto é, que ela, quebrado o laço que os unia realmente (*actualis coniunctionis*), não mais o vivifica. Na verdade, as almas dos animais irracionais, quando os laços de ligação com os corpos se extinguem, em nenhum lugar estão após a morte; mas a alma humana, mesmo no próprio momento da morte do corpo, que ela no tempo precedente tinha «informado» (*informabat*), não é localmente afastada para um sítio; todavia diz-se que ela está separada, porquanto, tendo sido dissolvido o vínculo da união mútua, não mais «põe em ato» (*actuat*), ou vivifica, o corpo.

Aristóteles.

Introduzimos na definição a expressão «por causa da carência do calor inato» porque como «as causas dos contrários são contrárias», segundo ensina Aristóteles no 5.º livro dos *Politicorum*, c. 8, e sendo o calor a causa da vida (entenda-se, juntamente com a humidade que o sustenta), assim a causa da morte é o frio ou, o que é a mesma coisa, a ausência do calor natural. Por isso, no 2.º livro [**P. 84**] do *De Temperamentis*, c. 2, Galeno define a morte como «a extinção do calor natural». E porque o coração é a fonte do calor inato, como explicaremos no desenvolvimento, às vezes também costuma definir-se a morte como «o arrefecimento do coração devido à carência de humidade».

Galeno.

O coração é a fonte do calor inato.

As causas da morte.

Podemos inferir as causas da morte a partir das definições apresentadas. São elas: o frio extremo e a secura; e ainda a humidade superabundante que abafa o calor, e a força excessiva do calor exterior, que não consome apenas a humidade mas também aniquila o próprio calor natural, desfazendo as substâncias.

Mortis genera. Mortis autem genera, si euentus fortuiti spectentur, innumerabilia sunt. Si autem causae per se expendantur, definito numero continentur. Diuiditur ergo mors ab Aristotele libro *De Morte et Vita* in uiolentam et naturalem. *Mors uiolenta.* Violenta est quae a contrario fit: naturalis, quae ex caloris marcore prouenit. Quia uero natiuum calorem, ut supra attigimus, tam frigus, quam calor extraneus, et humor interimunt, tripliciter uiolenta mors accidit: nempe uel ob nimiam frigiditatem, aut extraneum calorem, quae calorem natiuum extiguunt, uel ob immodicam humiditatem, quae eundem praefocat.

Mors naturalis. Naturalis autem mors contigit ob caloris paulatim flaccescentis defectum. Nam cum calor agat in humidum ipsumque resoluat ac dissipet, oportet calorem ipsum pariter imminui, manereque terrestres partes frigore et siccitate concretas, proindeque deficiente humido calorem extingui, et mortem subsequi, quae in plantis uocatur ariditas, in animalibus senectus et mors.

Omnis corruptio a contrario. Quia tamen omnis corruptio, ut est communis philosophantium doctrina, a contrario sit, etiam ea uiuentium mors, quae naturalis dicitur, quandoquidem corruptio quaedam est, reuera a contrario fiet: dicitur tamen non fieri a contrario, ut uiolenta, quia quasi sponte naturae accidit: quatenus non aduenit ab externo contrario magna et aperta ui oppugnante. In quam sententiam, lege si placet, quae scripsimus ad finem librorum *De Caelo* sectione 4. nostrorum problematum q. 1.

CAPVT IV

DE SITV ET FIGVRA CORDIS, QVOD VITAE FONS DICITVR

Quoniam superius de uita disseruimus, proximum est, ut ipsum inquiramus uitae fontem, qui cor esse perhibetur.

Aristot. Sed prius de cordis situ, et figura agendum erit. Aristoteles 3. *De Partibus Animalium* cap. 4, et 1. *De Historia Animalium* cap. 17. docet cor ceteris animantibus in medio pectore esse, *Cordis situs.* homini autem paululum uergere ad [**P. 85**] sinistram; redditque eius rei causam, quia homo inter omnia animalia laeuam partem frigidiorem habet. Quare necessum fuit, ut ei subueniretur *Plin.* inclinatione cordis, quod calidissimum est. Eandem sententiam

Teremos um número incalculável de tipos de morte, se a considerarmos um acontecimento aleatório. Porém, se ponderarmos as suas causas *per se*, o número de tipos será bem restrito. Aristóteles, no seu livro *De Morte et Vita*, distinguiu «morte violenta» de «morte natural». É morte violenta a que é causada pelo seu contrário; é morte natural a que provém da diminuição do calor: de facto, tanto o frio como o calor externo e a humidade destroem o calor natural, como anteriormente referimos. A morte violenta ocorre de três maneiras, a saber: ou pelo rigor do frio, ou pelo calor externo, que extinguem o calor natural; ou, ainda, pela humidade excessiva, que o abafa.

Os tipos de morte:

- A morte violenta.

Mas a morte natural atinge-nos devido à inexistência do calor natural que gradualmente foi decaindo. Por exemplo, quando o calor age sobre a humidade, dissolvendo-a e dispersando-a, é preciso que, juntamente, o próprio calor diminua e mantenha compactas as partes térreas pelo frio e pela secura, e consequentemente, por falta de humidade, extingue-se o calor, e segue-se a morte, que, nas plantas, é denominada sequidão, e nos animais, velhice e morte.

- A morte natural.

Finalmente, porque «toda a corrupção procede do seu contrário», como é doutrina filosófica comum, também a morte dos seres vivos, denominada «natural», pois que é verdadeira corrupção, deriva realmente do seu contrário; porém não podemos dizer que proceda da mesma forma que a morte «violenta», uma vez que ela ocorre na natureza quase espontaneamente, na medida em que não procede dum contrário externo que agrida com grande e manifesta violência. Sobre este parecer leiam, se vos apraz, o que escrevemos nos *Commentarii in Quatuor Libros De Caelo Aristotelis*, secção 4, «dos nossos problemas» q. 1.

Toda a corrupção procede do seu contrário.

CAPÍTULO IV

DA LOCALIZAÇÃO E DA FORMA DO CORAÇÃO QUE É A «FONTE DA VIDA»

Pois que acima falámos da vida, tratemos agora da própria fonte da vida, que é o coração.

Mas primeiro devemos tratar da sua localização e configuração. Aristóteles no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 4, e no 1.º livro do *De Historia Animalium*, c. 17, ensina que nos outros animais o coração está no centro do peito, mas no homem inclina-se um pouco para a [**P. 85**] esquerda, e dá a razão disso: porque, de todos os animais, é o homem que tem o lado esquerdo mais frio. Pelo que foi necessário auxiliá-lo, inclinando o seu coração, o qual é muito quente. Esta mesma opinião foi adotada por Plínio, no 2.º livro

Aristóteles.

Localização do coração.

Plínio.

amplexus fuit Plinius lib. 11. *Natur. Historia* cap. 37, Fernelius in libro *De Partibus Humani Corporis* cap. 7, et Auicenna 11. tertii. 1. additque oportuisse cor cedere hepati, ne si hepatis et cordis calor eodem conspirarent, dextrum latus plus nimio recalesceret. Idem confirmat pulsatio cordis, quae infra laeuam papillam deprehenditur. Quod certe argumento est illuc cordis substantiam propendere. Galenus tamen lib. 6. *De Vsu Partium* cap. 7, aliique nonnulli affirmant cor in medio thoracis sinu secundum omnes dimensiones ad aequilibrium sedem habere: idque anathomicae artis obseruatione compertum esse inquiunt. Quod si ita est danda uenia erit Aristoteli, quia nondum eius aetate membrorum dissectio uigebat.

Auicenn.

Galen.

Porro cur natura partem dextram potissimum in homine calidiorem fecerit, causam fuit, ut motum commodius atque expeditius administraret; oportet enim in motu alteram partem, uidelicet laeuam quasi quiescere, ut ea membrorum agitatio quodammodo suffulciatur; alteram uero, hoc est dextram, motum ipsum actiue exequi: proindeque necesse est hanc uberiori caloris copia affluere; quandoquidem calor, uti diximus, primarium instrumentum est omnium uitalium actionum ad corpus attinentium. Plus uero eget homo calore dextri lateris, quam cetera animalia, quia homo ad plura munia, utpote ad artes omnes exercendas, ad pingendum, scribendum, texendum, aliaque id genus dexterae motionem adhibet: reliqua animantia solum fere progressionis motum obeunt: proindeque non tam conspicuam caloris imparitatem exigunt.

Quamobrem pars dextra in homine calidior.

Quod ad cordis figuram et compositionem attinet, ita de ea scripsit Aristoteles lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 17: «Omnibus tam pectore constitutis, quam eo carentibus cor aeque suo mucrone in partem uergit priorem. Verum latere saepius potest, quoniam dissecto animante dimoueatur. At parte sua ampliori, et gibba superiora corporis spectat; parte extrema in acutum se colligit, exitque paene in mucronem. Habet etiam sinum triplicem: maximum in dextro latere, minimum in sinistro, medium magnitudine inter sinistrum et dextrum.» His similia scripsit Plinius lib. 11. *Natur. Histor.* cap. 37: «Cor, inquit, animalibus ceteris in medio pectore est; hominis tantum infra laeuam papillam, turbinato mucrone in priora eminens. Huic praecipuus calor. Palpitat certe, et quasi alterum mouetur animal, intra praemolli firmoque opertum membranae inuolucro, munito costarum et pectoris muro, ut par erat, praecipuam uitae causam et originem. Prima domicilia intra se animo et sanguini

Cordis figura.

Triplex sinus cordis in doctrina Arist.

da *Naturalis Historia*, c. 37; Fernel, no livro *De Partibus Humani Corporis*, c. 7. E Avicena, no 2.º livro *De Natura*, tertii, 1, acrescenta que convém ao coração dar vantagem ao fígado, não vá o lado direito aquecer demasiado, se não repartirem por um e por outro o mesmo calor. A pulsação do coração, que é percetível abaixo do mamilo esquerdo, confirma isso mesmo; o que constitui com certeza a demonstração de que a massa do nosso coração se inclina para ali. Contudo Galeno no 6.º livro do *De Vsu Partium*, c. 7, e alguns outros, afirmam que o coração tem a sua sede no centro da caixa torácica, de acordo com dimensões muito equilibradas, e, como dizem eles, tal como foi reconhecido pela arte da observação anatómica. Ora, sendo assim, temos de desculpar Aristóteles, porquanto, no seu tempo, a dissecação dos órgãos ainda não estava na moda.

Avicena.

Galeno.

Mas, por que razão a natureza fez mais quente, principalmente, o lado direito do homem? A razão foi esta: para eles administrarem o movimento mais conveniente e prontamente. Na verdade, durante o movimento é preciso que o outro lado, a saber, o lado esquerdo do corpo, quase repouse, para que se mantenha aquela agitação dos órgãos, porém o outro, isto é o lado direito, se ligue ativamente ao próprio movimento; e portanto é necessário que aflua a esse lado uma grande quantidade de calor, uma vez que o calor, como dissemos, é o instrumento primário de todas as ações vitais relativas ao corpo. De facto, o homem precisa de mais calor no lado direito, do que os outros animais, porque o homem utiliza mais o movimento da sua mão direita para grande número de funções, e bem assim para o exercício de todas as artes: para pintar, escrever, tecer e outras do género; os outros animais praticamente exercem apenas o movimento de marcha, e por isso não precisam duma tão notória desigualdade de calor.

Por que razão a parte direita do homem é mais quente.

No que diz respeito ao formato e à constituição do coração, Aristóteles escreveu no 1.º livro *De Historia Animalium*, c. 17, o seguinte: «Em todos os animais, tanto nos que têm o peito constituído como nos que dele carecem, o coração, bem como a sua ponta, inclina-se para diante. Contudo, muitas vezes ele pode ser demovido para o lado, em virtude de dissecação animal. Mas por outro lado, a sua parte mais larga e convexa pertence à parte superior deste órgão; na sua parte extrema recolhe-se em agudo, e quase que sai pela ponta. Também possui três cavidades: a maior, no lado direito; a menor, no lado esquerdo; a de tamanho médio, entre o lado esquerdo e o lado direito.» Coisas semelhantes escreveu Plínio no 11º livro da *Naturalis Historia*, c. 37: «Nos outros animais, diz, o coração está no meio do peito, apenas no homem abaixo do mamilo esquerdo, mostrando-se em direção à ponta em forma de cone. Dele emana o calor que primeiro se recebe. Ele palpita e, quase como se fosse outro ser vivo, move-se no interior do corpo, envolvido por uma membrana muito delicada e resistente, protegido pelas costelas e pelo muro do tórax, como era conveniente para a principal causa

A configuração do coração.

As três cavidades do coração na doutrina de Aristóteles.

praebet, sinuoso specu, et in magnis animalibus triplici, in nullo non gemino.»

Galen. Galenus lib. 6. *De Vsu Partium* cap. 7. docet cor etsi rotundam habeat effigiem, non tamen esse usquequaque rotundum, sed ab ampla, et orbiculari superna basi, quod caput eius uocant, exorsum inde paulatim [**P. 86**] gracilescere, ac ima parte in augustum acutumque desinere, quo loco istiusmodi figurae causas inquirit. Potiores autem uidentur esse, quia figura rotunda, quae nobilissima habetur, decet nobilissimum membrum. Item quia rotunditas iuuat ad capacitatem quae cordi ad recipiendum sanguinem spiritusque formandos necessaria est. Angularis autem figura, quae in turbinato cordis mucrone cernitur, facit ad concoctionem, quia calor cuspidis angustiis pressus maiorem habet acrimoniam. *Cordis mucro.*

De cordis uentriculis. Circa id tamen, quod ex Aristotele de cordis uentriculis paulo ante retulimus, tam Galenus, quam alii recentiores medici anatomicis obseruationibus innixi non triplicem, ut Aristoteles, sed geminum tantum in nostro corde uentriculum agnoscunt, ad laeuam unum, ad dextram alterum. Aiuntque contra Aristotelem 3. *De Partibus Animalium* cap. 5. sinistrum uentriculum multo esse praestantiorem dextro. Quod probant, quia sinister uentriculus est officina spirituum uitalium, siquidem multo purior, defaecatior et calidior in eo sanguis deprehenditur, unde et illum natura, ut uitae magis necessarium, duplici membrana contexit. Facit etiam pro hac sententia, quod ii qui uenena hauserunt, multo maiorem noxam in laeuo sinu experti sunt. Continetur autem in dextro uentriculo sanguis, quem cor ad pulmone, ut ei singulari et quasi regia munificentia in nutrimentum cedat, transmittit, rependens uidelicet ei mutuam gratiam pro spiritu, quem ab ipso recipit, ut Galenus lib. 6. *De Vsu Partium* cap. 10. annotauit. *Cor pulmonibus gratiam rependit.*

CAPVT V

QVAMOBREM COR VITAE FONS DICATVR

Quo pacto instauretur humidum. Quoniam uita, uti superius diximus, in calido et humido consistit, humidum uero a calido continenter absumitur, non aliter, quam a flamma oleum, prouidit natura quo pacto tam calidi, quam humidi dispendia resarciri possent, alioqui breuissimo tempore

e origem da vida. Dentro dele se oferece ao sopro do espírito e ao sangue a primeira morada nas suas cavidades encurvadas, que, nos animais maiores, são três, e em nenhum outro há semelhantes.»

Galeno.

Galeno, no 6.º livro do *De Vsu Partium*, c. 7, ensina que, embora o coração apresente uma configuração redonda, no entanto não é assim em toda a parte, pois tem uma ampla base superior arredondada, que chamam a sua «cabeça», começando, a partir daí, [**P. 86**] a adelgaçar-se e a definir a parte inferior, mais estreita e aguda; pelo que nos interrogamos sobre as razões desta configuração. Parece-nos que as melhores são as seguintes: porque sendo a forma «redonda» a mais nobre, é a que mais convém ao órgão nobilíssimo. Igualmente, porque a forma «redonda» favorece a capacidade do coração de recebimento do sangue, e é necessária para formar os «espíritos». Mas a forma 'angular', que distingue a ponta coniforme do coração, é útil para a digestão, porque o calor comprimido por pontas anguladas ganha maior energia.

A ponta do coração.

Os ventrículos do coração.

No entanto, no que diz respeito ao que há pouco referimos sobre o que diz Aristóteles acerca dos ventrículos do coração, tanto Galeno, como outros médicos mais recentes, apoiando-se em observações anatómicas, reconhecem que o nosso coração não tem três ventrículos, como ele ensinava, mas apenas dois: um para o lado esquerdo, e outro para o lado direito. E sustentam, contrariamente ao que Aristóteles diz no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 5, que o ventrículo esquerdo é muito mais importante que o direito. E assim o demonstram: porque o ventrículo esquerdo é a oficina dos espíritos vitais; com efeito, é nele que se encontra o sangue muito mais límpido, mais purificado e mais quente, onde a natureza o protegeu com uma dupla membrana, como mais necessário para a vida. Vem também em abono desta opinião o facto de aqueles que bebem veneno suportarem muito maior dano na cavidade esquerda. Mas o ventrículo direito contém o sangue que o coração transfere para os pulmões, e entrega-lhes os nutrientes com uma generosidade singular, quase com régia liberalidade, retribuindo, naturalmente em mútua benevolência, pelos «espíritos» que deles recebeu, como Galeno explicou no 6.º livro do *De Vsu Partium*, c. 10.

O coração retribui a dádiva dos pulmões.

CAPÍTULO V

POR QUE RAZÃO SE DIZ QUE O CORAÇÃO É A «FONTE DA VIDA»

Porque a vida, como dissemos acima, se apoia no quente e no húmido, a verdade é que nós constantemente consumimos húmido com quente, precisamente como o azeite com a chama; a natureza prevê como se podem reparar as perdas de calor e de humidade, caso contrário a vida

Por que razão a humidade se renova.

animalium uita extingueretur. Igitur ad restaurandum humidum instituit alimenti haustum, cibique in uiuentis substantiam conuersionem: succedit enim loco humidi primigenii, quod radicale uocant, humidum alimenticium, ut in 1. *De Ortu, et Interitu* exponemus.

Quo modo reficiatur calor.

Ad calorem uero seruandum reficiendumque oportuit, ut Aristoteles 3. *De Partibus Animalium* capite 7 et Galenus in lib. *De Formatione Fetus* aiunt, locum in animali esse aliquem ueluti focum qui naturae fomites et primordia ignis natiui contineret foueretque, et eundem [**P. 87**] tutum esse, ueluti arcem corporis totius: hic autem locus cor est: habet enim cor insitum a natura calorem, cuius opera quandam sanguinis portionem sibi a iecore transmissam exactius decoquit, et in uitales spiritus attenuat, quorum uehiculo in omnes partes corporis quasi subsidio calorem mittit, quo membra omnia seruantur ac fouentur, uitaeque munia exercent. Ideoque Aristoteles lib. 5. *De Generatione Animalium* ca. 8. spiritum comparat artium instrumentis, per quae artificiosa opera conficiuntur. Quin et ipsum hepar ad elaborandum sanguinem influentis a corde caloris adminiculo non parum iuuatur. Eademque communi beneficentia fruitur cerebrum: quandoquidem a corde recipit spiritus uitales, quorum praesentia innatam frigiditatem remittit, et ad animales functiones obeundas idoneum redditur: uidelicet quemadmodum natura cum cerneret terrestria corpora Solis luce calidiora reddenda esse, quam suopte ingenio sint, minus caloris stirpium, et animantium generi attribuit, quam ad eorum uitam, et propagationem requirebatur, ut ex natiuo, et ascititio calore, quantum eis sat esset compararetur: sic animantium corporibus tanto minus natiui caloris indidit, quantum affluxu cordis communicandum eis erat.

De spiritibus Arist.

Cor quam ob causam dicatur fons uitae. Arist.

Ex dictis patet quamobrem cor fons uitae dicatur, uidelicet quia ab eo, ut a fonte, uitales operationes dimanant. Vnde secundum placita Aristotelis 2. *De Gener. Animalium* cap. 4. cor primo uiuit, postremo interit, quasi uitae et animae primordium. Praeterea docente eodem Aristotele lib. 3. *De Partibus Animalium* cap. 4. et lib. 4. eiusdem operis cap. 2, et Plinio lib. 11. *Natur. Historia* cap. 37[62], cor solum uiscerum, atque omnino partium corporis, nullum graue uitium, aut noxam patitur: quia uidelicet laesum mortem illico affert. «Cum enim, inquit Aristoteles, principium

Plin.

[62] Lege Aphrodis. libr 2. *Probl.* q. 124.

dos animais extinguir-se-ia em muito pouco tempo. Então ela estabeleceu a assimilação do alimento para restabelecer a humidade e os mantimentos para a conservação da substância nos seres vivos, que efetivamente substitui a humidade primordial, também chamada radical: a humidade das substâncias alimentícias que referimos no comentário ao 1.º livro do *De Ortu et Interitu*.

Como se restabelece o calor.

Mas, para conservar e restabelecer o calor, era necessário — como dizem Aristóteles no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 7, e Galeno no livro *De Formatione Fetus* — que, dentro do animal, existisse um lugar em que algo, à semelhança duma chama, preservasse e protegesse os incentivos naturais e o fogo primordial da natureza, [**P. 87**] e o tornasse seguro, qual cidadela de todo o corpo: este lugar é o coração. Na verdade a natureza implantou o calor no coração, por cuja ação a porção de sangue saída de si que envia para o fígado é digerida e diluída em espíritos vitais, que servem de veículo para enviar o calor a todas as partes do corpo, e que servem de sustentáculo à conservação e aquecimento de todos os membros, para que exerçam as suas funções vitais. E por este motivo Aristóteles, no 5.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 8, compara os espíritos aos instrumentos que os artesãos utilizam para produzir as suas obras. E até o próprio fígado, para aperfeiçoar o sangue, é socorrido com o auxílio não pequeno da influência do calor do coração. E o cérebro goza do mesmo benefício geral, já que recebe do coração os espíritos vitais, que afastam o frio natural e o tornam idóneo para o desempenho das funções animais. Na verdade, quando a natureza constata que os corpos terrestres devido à luz do Sol se tornam mais quentes do que o seu próprio temperamento exige, ela dispensa menos quantidade de calor a todas os géneros de plantas e de seres vivos, do que seria exigido para as suas vidas e para o seu desenvolvimento, a fim de que seja regulada a quantidade de calor inato e de calor exterior que os satisfaça; e assim atribuir aos corpos dos animais tanto menor quantidade de calor inato, quanto aquele que lhes era comunicado por influência do coração.

Os espíritos segundo Aristóteles.

Porque apelidamos o coração «fonte da vida».

Depois do que foi dito, fica claro porque chamamos o coração «fonte da vida»: certamente, porque as operações vitais brotam dele como duma fonte. Donde, segundo a máxima' de Aristóteles, no 2.º livro do *De Generatione Animalium*, c. 4, «o coração é o primeiro a viver e o último a morrer», nele a vida e a alma têm o seu fundamento. E mais, como ensina o mesmo Aristóteles no 3.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 4 (e no 4.º livro do mesmo tratado, c. 2, e Plínio, no 11.º livro da *Naturalis Historiae*, c. 37)[182], entre as vísceras e as outras partes do corpo, em absoluto, só o coração não pode sofrer uma deficiência grave ou nociva,

Aristóteles.

Plínio.

[182] Leiam Alexandre de Afrodísio, 2.º livro dos *Problemata*, q. 124.

corrumpitur, nihil est, quod ceteris, quae inde pendent, praebere auxilium possit.» Nullam uero noxam cor pati, argumento est, quod in hostiis cor ita affectum non inueniatur ut in ceteris uisceribus cernitur. Renes enim saepe numero calculis et panis et papulis referti inueniuntur, itemque iecur et pulmo, ac potissimum lien.

Cor ceruae longo tempore cum aculeo.

Aduerte tamen dictum hoc Aristotelis non uniuersim pro uero accipiendum, sed ordinarie et ut plurimum. Vt enim cetera omittamus exempla, constat inuentam aliquando fuisse ceruam, quae sagittae aculeum ex longo tempore cordi infixum gerebat. Lege Galenum libro 5. *De Locis Affectis* cap. 1. et Antonium Beneuenium Italum 1. *Admiran*. cap. 81. 83. 89.

CAPVT VI

QVOD ANIMI PERTVRBATIONES A CORDE ORIVNDAE INTERDVM NOXAM CORPORI MORTEMQVE AFFERANT

Formale et materiale in affectibus.

[**P. 88**] Non erit ab instituto alienum paucis explicare quonam modo animi affectus, seu perturbationes, ut ira, timor, gaudium, aliaque huiusmodi, quae in corde sedem habent, uitae noceant, ac nonnunquam mortem afferant. Aduertendum autem prius erit in hisce affectibus duo spectari posse: formale et materiale. Formale est in ira, uerbi gratia, appetitus uindictae. Materiale est ea commotio, siue alteratio, quae talem appetitionem comitatur: nam, iis qui ad iram concitantur, incalescit feruetque sanguis circa cor. Non disquirimus ergo in praesenti quam noxam inuehant corpori affectus animi quoad formalem suam rationem spectati, sed secundum id quod in eis materiae modum obtinet: sic enim dumtaxat corpus immutare et a natiuo statu dimouere queunt.

Animi affectus qua ratione corpori noceant.

Statuendum in primis est animi affectus, si uehementes sint, et extra modum prodeuntes, interdum morbos, ac mortem inferre, quod ut summatim dicamus, praestant nimia contractione, aut effusione spirituum uitalium. Calor enim spirirtibus insidens, cum nimium contrahitur, multa fuligine obrutus suffocatur, idemque nimium sparsus effluit et euanescit.

porque com certeza traz imediatamente a morte ao lesado. «Com efeito, diz Aristóteles, quando um princípio é destruído, nada há que possa prestar auxílio a todos os outros que dele dependem.» De facto o coração não pode sofrer doença alguma, por esta razão: é que o coração não se encontra de tal modo vitimado, que os outros órgãos viscerais não o estejam. Muitas vezes encontramos rins cheios de pedras, pústulas e borbulhas, e igualmente o fígado, os pulmões e, principalmente, o baço.

O coração duma corça, longo tempo com uma seta cravada.

Note-se, no entanto, que isto que foi dito por Aristóteles não deve ser tomado como verdadeiro universalmente, mas ordinariamente e na maioria dos casos. Entre outros exemplos que omitimos, consta que, certo dia, foi encontrada uma corça que, durante muito tempo, trazia cravada no seu coração a ponta duma seta. Leia, Galeno, no 5.º livro do *De Locis Affectis*, c. 1; e António Benevénio Ítalo, no 1.º livro dos *Admiranda*, cc. 81, 83, 89[183].

CAPÍTULO VI

QUE AS PERTURBAÇÕES DO ESPÍRITO ORIUNDAS DO CORAÇÃO TRAZEM DANOS AO CORPO E ÀS VEZES A MORTE

O aspeto formal e material dos estados de espírito.

[**P. 88**] Não parecerá estranho que expliquemos em poucas palavras, como é hábito, como é que as afeções do espírito ou as perturbações, como a ira, o medo, a alegria e outras semelhantes que têm a sua sede no coração, são prejudiciais à vida e, às vezes, causam a morte. Antes porém advertimos que se devem considerar nestas afeções da alma dois aspetos: o «formal» e o «material». Na ira, por exemplo, o aspeto formal é o desejo de vingança; e o material é aquela agitação ou alteração anímica que acompanha o desejo; de facto, o sangue aquece e ferve em volta do coração, naqueles que se deixam arrebatar pela ira. Portanto, não questionamos, presentemente, que tipo de danos levam para dentro do corpo as afeções do espírito consideradas na sua razão formal; mas segundo a sua dimensão material: pois é só desta forma que elas podem modificar o corpo e desviá-lo do seu estado natural.

Por que razão os estados psíquicos podem prejudicar o corpo.

Estabelecemos, em primeiro lugar, que os estados psíquicos, quando são violentos e se manifestam sem moderação, às vezes provocam doenças e até a morte, porque, para dizer sumariamente, proporcionam as contrações excessivas, ou a efusão dos espíritos vitais. Na verdade, o calor instalado nos espíritos, quando se contrai demasiado, sufoca enterrado na sobrecarga da fuligem; e o mesmo calor, quando se espalha muito, escapa-se e desaparece.

[183] N. T. Antonius Benevenius, *De Abditis Non Nullis ac Mirandis Morborum et Sanationum Causis*, G. Florentini: Florentiae, 1507.

Vt uero de aliquot ex hisce affectibus nonnihil dicamus.

Ira. In primis ira, quia motus est quo ad repetendam uindictam efferimur, calorem exuscitat, et ab intimis ad externas corporis partes euocat: quo fit ut irati uehementius incalescant, cumque biliosum humorem concitent et is insita leuitate in cerebrum euadat, accidit nonnunquam ut irati rationis usu priuentur fiantque inopes consilii. Ferunt tamen neminem unquam ex irae affectu obiisse mortem.

Timor. Timor, ut est fuga impendentis mali, ita spiritus et sanguinem fugam capessere et ad interiora, ueluti ad arcem, recipi cogit. Quo receptu, et quasi repercussu uritur aliquando, et extinguitur natiuus calor, ac subita mors sequitur.

Verecundia. Idem praestat aliquando uerecundia, quae species quaedam timoris est, quo iacturam existimationis ob turpe factum, aut dictum formidamus. Sic Diodorus quidam Dialecticae professor, quia lusoriam quaestionem ab Stilbone sibi propositam dissoluere non potuit, dolore, pudoreque examinatus cessit e uita, ut 7. *Natur. Histor.* cap. 53. testatur Plinius. Similie quid Homero accidit. Nam cum in Io insula ad litus sedens piscatores rogasset, numquid haberent: illi uero hoc aenigmate respondissent: «Quaecunque cepimus, reliquimus; quae non cepimus, habemus.» Summi ingenii uir, quod horum dictorum perplexitatem explicare nequiret, pudore confectus diem obiit. Referunt Plutarchus et Herodotus in *Vita Homeri*, Valerius lib. 9. cap. 12.

De morte Homeri.

Tristitia. Tristitia, quoniam aegritudo est animum premens, calorem intus adigit, membra langore deiicit, corpus eneruat, et operationes magna ex parte impedit. Sed quia motus est lentus, aut mortis causa non est, aut ad eam non nisi lento gradu ducit. Tristitia animique taedio obiisse Aristotelem, quod physicam rationem, ob quam Euripus septies die ac nocte reciprocat, assequi non ualeret, scripsit Iustinus Martyr in [**P. 89**] sua *Paraenesi*, et Gregorius Nazianzenus in *Oratione Prima contra Iulianum*.

De obitu Aristotelis.

Mas digamos alguma coisa acerca destes estados psíquicos.

Em primeiro lugar, a «ira», porque ela é o movimento que nos leva a reclamar vingança, aviva o calor e chama-o desde as partes mais íntimas até às extremidades do corpo; e assim faz que as pessoas iradas aqueçam mais intensamente e, quando excitam o humor bilioso, e este, devido à leveza inerente, se escapa para o cérebro, acontece que, muitas vezes, estas pessoas são afetadas no uso da sua razão e ficam desnorteadas. Mas nunca se ouviu dizer que alguém tivesse morrido após um ataque de raiva.

- A ira.

O «medo», do mesmo modo que é uma fuga a um mal iminente, assim também conduz para o interior os espíritos e o sangue que debandam em fuga, como que para serem recolhidos numa cidadela. E tendo sido acolhido e repelido, algumas vezes, o calor inato abrasa-se e extingue-se, e então segue-se a morte súbita.

- O medo.

Isto mesmo faz a «vergonha», que é uma espécie de medo por recearmos perder a reputação, por causa duma ação ou duma palavra ignóbil. Assim aconteceu a Diodoro, professor de Dialética, o qual, porque não foi capaz de responder a uma questão jocosa que Estílbon lhe tinha apresentado, cessou de viver, consternado pela dor e pela vergonha, como relata Plínio, no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 53 (180). Aconteceu o mesmo a Homero. Um dia, estando ele sentado na praia da ilha de Io, perguntou a uns pescadores: — «Porventura vocês apanharam alguma coisa?» Eles ter-lhe-iam respondido com este enigma[184]: — «O que apanhámos deixámo-lo ficar; o que não apanhámos trazemo-lo connosco.»[185] Homero, homem de grande talento, porque não soubera decifrar a ambiguidade das suas palavras, vergado pela vergonha, morreu na hora. Relataram este exemplo: Plutarco, Heródoto no *Libellus de Vita Homeri* e Máximo Valério no 9.º livro dos *Factorum et Dictorum Memorabilium*, c. 12 (ext. 3)[186].

- A vergonha.

A morte de Homero.

A «tristeza», pois que é uma doença que oprime a alma, ela empurra o calor para dentro, lança o torpor nos membros, debilita o corpo e entrava a maior parte das nossas operações. Mas como o seu movimento é lento, ela ou não é uma causa de morte, ou apenas nos encaminha para ela a passo lento. Aristóteles morreu de tristeza e de melancolia, por não ter conseguido compreender por que causa física, no estreito de Euripo [Calcídia], a maré enchente e vazante acontecia sete vezes, dia e noite.

- A tristeza.

A morte de Aristóteles.

[184] N. T. Eis a solução do enigma: as crianças explicaram a Homero que não tinham ido a pesca alguma, mas estiveram a catar os piolhos, deixando os que tinham encontrado e trazendo nos mantos os que não tinham conseguido apanhar.

[185] N. T. Cf. Heraclito, *Fragmenta*, 55, 56. <http://la.wikisource.org/wiki/Fragmenta_(Heraclitus)>

[186] N. T. Sobre as fontes biográficas de Homero, leia-se o artigo de Ana Elias Pinheiro, «Homero. Tentativas de (re)construção biográfica na antiguidade», in *Mathesis*, 14, 2005, 111-128; especialmente as páginas 118 e 121. <http://z3950.crb.ucp.pt/biblioteca/Mathesis/Mat14/Mathesis14_111.pdf>

Laetitia. Laetitia siue gaudium, sicuti quaedam animi iucunditas est, ita dum moderationem seruat, spiritus uitales fouet, bonamque corporis habitudinem confirmat: si autem nimium, ac repente effundatur, nonnunquam ita spiritus laxat, et confertim dissipat, ut interitum subito afferat[63].

Cuius rei cum non pauca suppetant exempla antiquitatis, nos pauca tantum in medium afferemus. Nuntiata clade, quae ad lacum *Feminae praenimia laetitia mortuae.* Trasimenum Romanis acciderat, altera mater sospiti filio ad ipsam portam facta obuia nimio gaudio expirauit. Altera cum falso mortis filii nuntio maesta domi sederet, ad primum redeuntis conspectum exanimis concidit, atque ita quas dolor non extinxerat, laetitia *Liuius.* consumpsit. Refertur a Liuio lib. 2. Decadis 3, a Plino lib. 7. cap. 53, *Valerius.* a Valerio Maximo lib. 9. cap. 12., Philippides comoediarum scriptor haud ignobilis, cum in poetarum certamine praeter spem uicisset, effuseque gauderet, prae laetitiae magnitudine repente mortuus *Diagoras.* est. Diagoras Rhodius cum tres filios adolescentes, unum pugilem, alterum pancratiastem, tertium luctatorem eodem Olympiae die simul coronatos uideret, et eum tres adolescentes amplexi, coronis suis in caput patris impositis oscularentur, simulque gratulabundus populus flores undique in eum iaceret, tanti impotens gaudii spectante populo animam efflauit. Proditum a Gellio 3. *Noct. Attic.* *Gellius.* lib. cap. 15.

[63] Lege Alex. 1. lib. *Probl.* q. 15.

- A alegria.

Isto é referido por S. Justino, o Mártir, na [**P. 89**] sua *Paraenesis*[187], e por S. Gregório Nazianzeno na *Oratio Prima contra Iulianum*[188].

O «contentamento» ou «alegria», como uma coisa que é do agrado da alma, e enquanto conservar a moderação, favorece os espíritos vitais e consolida a boa compleição corporal; mas se se espalhar demasiado e repentinamente, por vezes, de tal modo relaxa e dispersa os espíritos, que provoca a morte súbita[189].

Mulheres que morreram ao sentirem uma grande alegria.

A este propósito não faltam exemplos da antiguidade; nós porém, para bem de todos, apresentamos apenas uns poucos. Tendo sido anunciada a derrota militar dos Romanos no Trasimeno[190], houve uma mãe que, ao reconhecer o seu filho quando ele entrava pela própria porta são e salvo, expirou ao sentir tão grande alegria. Houve também uma outra mãe, que estava sentada dentro de casa, muito triste por ter recebido a falsa notícia da morte do seu filho; quando este voltou, logo que o viu, desmaiou e caiu morta, e assim as coisas que a dor não destruiu a alegria consumiu. Isto é referido por Tito Lívio, no 2.º livro do *Ab Vrbe Condita*, década 3; por Plínio, no 7.º livro da *Naturalis Historia*, c. 53; e por Valério Máximo, no 9.º livro dos *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri Nouem*, c. 12 (9. 12. 2). Filípides, famoso comediógrafo, ao vencer um certame de poesia contra o que se esperava, ter-se-ia emocionado excessivamente e morreu de repente por causa da intensidade da sua alegria. Diágoras de Rodes[191], ao ver coroados, no mesmo dia em Olímpia, os seus três filhos adolescentes: o primeiro em pugilato, o segundo em pancrácio[192] e o terceiro em luta livre; e quando os três jovens abraçados colocavam as suas coroas na cabeça do pai e se beijavam, e simultaneamente o povo os felicitava atirando-lhes flores de todos os lados, ele expirou sob o olhar do povo, impotente para conter tanta alegria. Estes exemplos foram-nos transmitidos por Aulo Gélio[193] no 3.º livro das *Noctes Atticae*, c. 15 (2, 3).

Tito Lívio.

Valério Máximo.

Diágoras.

Aulo Gélio.

---

[187] N. T. *Cohortatio ad Graecos*, c. 36. P. G. 6, 306.

[188] N. T. *Oratio IV: «Adversus Iulianum Imperatorem Prior Inuectiua»*, PG, 35.

[189] Leiam Alexandre de Afrodísio, 1.º livro dos *Problemata*, q. 15.

[190] N. T. Trasimeno é o lago do campo Perusino, onde os Romanos foram derrotados por Aníbal.

[191] N. T. Diágoras de Rodes, pugilista grego, vencedor na 79.º Olimpíada, 464 a. C. Imortalizado numa das odes mais famosas do poeta Píndaro (*Olímpicas*, v. 13). Diágoras morreu subitamente ao celebrar a vitória olímpica dos seus dois filhos, Damageto e Acusilau. Na 83.ª Olimpíada, em 448 a. C., Damageto venceu o segundo dos seus dois prémios no pancrácio, e Acusilau conquistou a vitória no pugilato. Na ocasião, os filhos carregaram o seu pai sobre os seus ombros, enquanto a multidão, lançando flores sobre eles, felicitava Diágoras e seus filhos. <http://www.perseus.tufts.edu/Olympics/site.html>

[192] N. T. O «pancrácio» era uma combinação de luta e de pugilato, donde resultava uma competição extremamente violenta, cujos concorrentes poderiam mesmo morrer.

[193] N. T. Aulius Gellius (125-180), jurista, escritor e gramático latino. Estudou Filosofia em Atenas.

CAPVT VII

SOLVTIO PROBLEMATVM AD COR SPECTANTIVM

Nunc aliquot problemata ad cordis, de quo supra egimus, considerationem pertinentia enodabimus.

De cordis incremento, et decremento quorundam opinio.

Primum sit: *Estne uerisimile id*, quod ab Aegyptiis traditum scripsit Censorinus in libro *De Natali Die Romanorum*, et Plinius lib. 11. *Natur. Historiae* cap. 37. *uidelicet augeri cor per singulos annos in homine, ac binas drachmas ponderis ad quinquagesimum annum accedere: deinde tantumdem ab eo detrahi, ideoque non uiuere hominem ultra centesimum annum defectu cordis?*

R. Ficticium id plane uidetur et a ueritate alienum, cum neque anatomicae obseruationis experientia, nec physica ratione, nec idonea philosophantium auctoritate comprobetur.

2. *Si cerebrum tanto est corde excellentius, quanto sentire et mouere praestat uitae,* (id est perfecte uiuere, quam simpliciter uiuere; unde et solae cerebri functiones principes uocantur) *cur Aristoteles 2.* De Partibus Animalium *cap. 7. putat cerebrum gratia cordis dumtaxat* [**P. 90**] *efformatum, nec aliud ei munus defert, quam refrigerare cor?*

Relinquitur sententia Aristotelis.

R. Aristoteles summum ius cor tribuit, et in eo non solum uitalium, sed etiam naturalium animaliumque functionum, non remotum et commune tantum, sed etiam proximum principium constituit. Quare nihil mirum si cor cerebro ubique anteponat et illud huius gratia efformatum putet. Verum multo uerisimilior habetur medicorum et aliorum complurium sententia delegantium uim naturalem hepati, animalem cerebro, uitalem cordi, atque ita simpliciter anteponentium cordi cerebrum, spectata maiori excellentia animalium functionum, quae a cerebro originem ducunt, ut a nobis in libris *De Ortu, et Interitu* copiose disputabitur. Nec uidetur etiam probabile mutuari cor frigiditatem a cerebro, tum quia longa intercapedine ab eo distat, tum quia abunde ad id sufficit reciprocatio aeris ad pulmones attracti, et arteriarum pulsus[64].

[64] De hac re agemus ex professo in 1. *De Ortu et Interitu.*

CAPÍTULO VII

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS AO CORAÇÃO

Expliquemos agora alguns problemas a propósito das considerações que acima fizemos sobre o coração.

Eis o primeiro: *É verosímil* aquilo que, transmitido pelos Egípcios, Censorino[194] escreveu no livro *De Natali Die Romanorum*, e Plínio no 11.º livro da *Naturalis Historia*, c. 37, a saber: *que o coração do homem se desenvolve todos os anos e chega a pesar duas dracmas de peso*[195] *aos cinquenta anos, sendo-lhe em seguida deduzida a mesma quantidade, e por isso o homem, por causa do enfraquecimento do coração, não vive mais que cem anos?*

Opiniões sobre o aumento e a diminuição do coração.

Respondemos. Isto parece ser completamente fictício e contrário à verdade, porque nunca foi confirmado pela experiência da observação anatómica, nem por uma razão de ordem física nem pela autoridade avalizada dos filósofos.

2. *Se o cérebro é mais excelente que o coração, tanto quanto a vida ultrapassa o sentir e o movimentar-se*, ou seja, que é melhor viver bem do que simplesmente viver (por isso, só as funções cerebrais são «principais»), *porque é que Aristóteles, no 2.º livro do* De Partibus Animalium*, c. 7, julga que o cérebro só foi instituído* [**P. 90**] *em benefício do coração, não lhe sendo atribuída outra função que não seja a de arrefecer o coração?*[196]

Respondemos. Aristóteles atribuiu a lei suprema ao coração, porque nele estabeleceu o princípio remoto, comum e próximo, não só dos órgãos essenciais à vida, mas também das funções dos seres naturais e dos animais. Por isso não é de admirar que, por toda a parte, ele coloque o coração acima do cérebro e pense que aquele tenha sido formado por causa deste. Mas há a opinião muito mais provável dos médicos e de muitos outros que colocam a força natural no fígado; a força animal, no cérebro; a força vital, no coração; e, desta forma, simplesmente antepõem o cérebro ao coração, visando a maior excelência das funções animais que têm a sua origem no cérebro, como por nós foi copiosamente explicado nos *Commentarii in Libris de Ortu et Interitu*. Também não parece provável que o coração tome a frieza ao cérebro, tanto porque dele está afastado por um longo intervalo, como porque é suficiente, para isso, o movimento alternativo do ar abundantemente atraído aos pulmões e a pulsação arterial.

Rejeita-se a opinião de Aristóteles.

[194] N. T. Cesarinus (*floruit* em 268) foi um gramático romano.

[195] N. T. «Dracma», a oitava parte da onça (peso antigo) equivalente a 28,691 g.

[196] Tratamos abertamente este assunto no comentário ao primeiro livro *De Ortu et Interitu*.

Cordis situs.

3. *Si cor in thorace medium obtinet, cur pars anterior corporis ei respondens calidior est, quam posterior?*

R. Tum quia cor, ob crassitudinem interiectorum ossium et musculorum, minus acriter retro operatur, tum quia a spinae et uertebrarum frigore eius actio retunditur. Adde quod licet cor simpliciter in medio situm sit, nonnihil tamen cuspide antrorsum uergit.

Virtus magis sparsa, minus potest.

4. *Cur ea quae pro magnitudine suorum corporum grandius cor habent, ut lepores, cerui, mures, hyaenae, asini, pantherae, mustellae timidiora sunt?*

R. Quia exigua copia caloris, qui animositatis auctor est, in magno conceptaculo exsolescit, fitque sanguis frigidior. Itaque ut in paruo et magno domicilio, idem ignis non aeque calefacit, sed minus in magno, sic in his calor non pariter agit. Aristoteles 3. *De Partibus Animalium* cap. 4.

5. *Cur ii, quibus pilosum, siue hirsutum cor fuit, insignem audaciam, et animi robur prae se tulere*? Verbi gratia, praeter alios, Leonides, qui, ut scribit Plutarchus in *Parallelis*, facto in hostes impetu multis confossus telis ad Xerxem peruenit, eique coronam abstulit, quo mortuo Xerxes, cum ei cor dissecuisset, pilosum inuenit.

R. Quia huiusmodi homines praecalidi sunt, et fuliginosa recrementa e corde emittunt, quae in pilos concrescunt.

6. *Si cor uitae fons est, quo pacto ueritati consonat, quod ait Aristoteles hoc in libro, «insecta et testudines auulso corde uiuere»?*

R. Quia, ut docet idem Aristoteles lib. 4. *De Partibus Animal.* cap. 6, istiusmodi animalia, sicuti imperfecta sunt, ita non uni tantum loco addictum habent uitae principium, ideoque dempto corde adhuc in eis relinquitur quod uitalibus actionibus obeundis praesit.

7. *Cur quemadmodum uitales spiritus in corde conficiuntur, non etiam animales in eodem efformantur?*

Spiritus uitales, et animales.

R. Quia ut spiritus ad animales functiones iuuandas idonei sint, minus caloris habere debent, quam in corde obtineant, ideoque ad cerebrum perferuntur, ut eius frigiditate calorem mitigent, animalesque euadant, sicuti dum ferrum aptant fabri ferrarii, igni primum, deinde aqua temperant.

3. *Se o coração ocupa o centro do tórax, por que razão a parte anterior do corpo que lhe corresponde é mais quente do que a parte posterior?*

O lugar do coração.

Respondemos. Porque, por um lado, o coração atua de um modo menos penetrante devido à espessura dos ossos e dos músculos interpostos, e por outro, porque a sua ação é embotada pelo frio da coluna vertebral e das vértebras. Acrescentemos que o coração, embora esteja colocado simplesmente no centro, contudo inclina a sua ponta um pouco para a frente.

4. *Porque é que aqueles animais que, devido ao tamanho dos seus corpos, têm um coração maior, como os coelhos, os veados, os ratos, as hienas, os burros, as panteras, as doninhas, são mais tímidos?*

Toda a força mais dispersa, pode menos.

Respondemos. Porque a pequena quantidade de calor, que é o promotor da coragem, desaparece no interior do grande recetáculo, e torna o sangue mais frio. E assim como uma lareira não aquece tal-qualmente uma casa pequena e uma casa grande; assim também, no interior destes animais, o calor não é equivalente. Aristóteles, 3.º livro *De Partibus Animalium*, c. 4.

5. *Porque é que os homens que tinham o coração coberto de pelo eriçado eram tomados de grande coragem e força de espírito?* Plutarco, nas *Vitae Parallelae*, refere, entre outros, o exemplo de Leónidas[197], que, traspassado de muitos dardos, investiu com violência contra os inimigos e enfrentou Xerxes. Este fê-lo prisioneiro e, depois de o mandar executar, retalhou-o no peito e encontrou o seu coração crivado de pelo.

Respondemos. Porque esses homens eram muito quentes e enviavam os resíduos fuliginosos para o coração, onde se condensavam em pelos.

6. *Se o coração é a «fonte da vida», como pode ser verdade o que diz Aristóteles neste livro: «extraído o coração, os insetos e as tartarugas vivem»?*

Respondemos. Porque, como ensina Aristóteles no 4.º livro do *De Partibus Animalium*, c. 6, esses animais, posto que são imperfeitos, têm o princípio vital aplicado apenas num lugar e, portanto, extraído o coração, é neles deixado algo que continua a gerir a condução das ações vitais.

7. *Porque é que assim como os espíritos vitais são produzidos no coração, os espíritos animais também não são formados no mesmo*?

Os espíritos vitais e os espíritos animais.

Respondemos. Porque para os espíritos serem capazes de prestar auxílio às funções dos animais, devem possuir menos calor que aquele que recebem do coração, e por isso eles dirigem-se ao cérebro para que, graças à frieza deste, temperem o calor próprio e se livrem dos espíritos animais; como os ferreiros que primeiro amaciam o ferro na forja, e depois dão-lhe a têmpera na água.

[197] N. T. Leónidas, «filho de leão» ou «semelhante a um leão» (491 — 480 a. C.), rei e general de Esparta. Por ocasião da invasão da Grécia por Xerxes, rei dos Persas, em 481 a. C., defendeu o desfiladeiro das Termópilas, que une a Tessália à Beócia, com apenas 300 espartanos, conseguindo repelir os 7000 soldados do exército inimigo.

[P. 91]

CAPVT VIII

DILVTIO PROBLEMATVM CIRCA ANIMI PERTVRBATIONES QVAE A CORDE ORIVNTVR

Vterque appetitus sensitiuus residet in corde.

Quemadmodum secundum Peripateticam disciplinam tam irascendi, quam cupiendi appetitus in corde sedem habet, ut alibi ostendimus, ita omnes animae passiones, quae ab hoc gemino appetitu manant, in corde resident. Quare hinc sumpta occasione aliquorum problematum ad praedictos affectus spectantium declarationem, subiiciemus.

Primum sit: *Cum calor, seu potius sanguis, aut spiritus, quo calor quasi curru uehitur* — pro affectuum diuersitate uarie cieatur, et modo in hanc modo in illam partem excurrat (siquidem tristitia urgente ad cor, uerecundia ad faciem, gaudio ad cutem defertur.) —, *quaenam putanda erit efficiens causa huiusce motionis, praesertim cum spiritus, et omnino reliquus sanguis, anima careat?*

R. Mouentur spiritus, et sanguis impulsu animae, quae ipsos, prout necessitas exigit, huc illuc citra omnem deliberationem naturali instinctu agitat, quod praestat interuentu facultatum motricium, attrahentium, expellentiumue.

2. *Cur timentes expallescunt?*

Sanguis colorem floridum spargit membris.

R. Quia anima, ut uitae consulat sanguinem et spiritus, custodiae gratia, ad penitiora euocat et contrahit, sanguis uero est qui corpori floridum et roseum colorem spargit. Eademque causa est cur, qui metuunt, tremunt: cum enim calor sanguini et spiritibus insidens membra neruosque sustineat et tueatur, consequens est, ut partes corporis calore defectae aegre fulcire se possint, atque ita uacillent: tremunt uero manibus et labris, maxime inferiori, quia eae partes, ut minus habent sanguinis, ita facilius inalgescunt. Accedit quod imum labrum magis pendulum est sicque plus indiget caloris adminiculo, quam superius, ac proinde facilius laxatur et quatitur.

3. *Si tremor oritur ex caloris defectu, et timor calorem ad interiora reuocat, cur pauore affectis cor tremit?*

R. Quia timor etsi calorem interius adigat, non eum ad cor, sed ad inferiores partes compellit. Etenim in metuentibus crassescunt, fiuntque grauiores spiritus frigore, quod parit imaginatio defectus

[**P. 91**]

CAPÍTULO VIII

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS SOBRE AS PERTURBAÇÕES DA ALMA QUE NASCEM NO CORAÇÃO

Ambos os apetites sensitivos têm a sua sede no coração.

Como, segundo a doutrina peripatética, tanto o apetite irascível como o apetite concupiscível têm a sua sede no coração, o que noutro lugar demonstramos, assim todas as paixões da alma que provêm deste duplo apetite residem no coração. Eis porque, aproveitando a oportunidade, apresentamos a explicação de alguns problemas respeitantes às referidas disposições.

E o primeiro é: *Quando o calor, mais o do sangue ou o do espírito, pelo qual o calor corre como se fosse um carro* — ele é marcado pela variedade das diferentes afeções e espalha-se rapidamente, ora para uma ora para outra parte (com efeito, ele é levado com urgência pela tristeza, para o coração; pela vergonha, para a face; pela alegria, para a pele) —, *que devemos considerar a causa eficiente deste movimento*, especialmente quando a alma carece de espíritos e de todo o sangue restante?

Respondemos. Os espíritos e o sangue são movidos por influência da alma, que os move aqui e ali por instinto natural, conforme as necessidades, sem qualquer deliberação, o que garante pela intervenção das faculdades motoras de atração ou de afastamento.

2. *Porque é que as pessoas tímidas empalidecem?*

O sangue espalha cor florida pelos membros.

Respondemos. Porque a alma, a fim de prover de vida o sangue e os espíritos, atrai-os e junta-os, para as partes interiores em benefício da conservação: porém é ao sangue que compete espalhar a florida cor-de-rosa pelo corpo. E esta é a mesma razão pela qual os tímidos tremem. Na verdade, quando o calor se instala no sangue e nos espíritos, apoia e protege os membros e os nervos, e a consequência é que as partes do corpo dificilmente se podem sustentar, e assim mais facilmente vacilam por falta de calor: as mãos tremem de frio, e os lábios, sobretudo os inferiores, arrefecem mais facilmente, porque estas partes têm menos sangue. Acresce que o lábio inferior é o mais pendente e portanto necessita mais do auxílio do calor que o lábio superior, e por conseguinte mais facilmente se solta e agita.

3. *Se o tremor tem origem na falta de calor, e o temor faz retroceder o calor para as partes interiores, porque é que o coração, afetado pelo pavor, treme?*

Respondemos. Porque, embora o medo conduza o calor para o interior, não o impele para o coração, mas para as partes inferiores do corpo. Com

Metuentibus crassescunt spiritus.

ad resistendum imminenti malo, ut D. Thomas 1. 2. q. 44. art. 1. edisserit.

4. *Cur iis, quos subitus timor perculit capilli horrent?* Vnde illud nobilis poetae. «Obstupui, steteruntque comae, et uox faucibus haesit.»[65]

R. Quia frigiditas, quae calori in uiscera prae metu fugienti succedit, spiracula cutis et capillos stringit, qui pressi strictique sursum eriguntur. Similiter obtremit uox, haeretque metu consternatis, [**P. 92**] quia formandae uocis instrumenta calore destituta praestare officium nequeunt.

5. *Cur metuentes sitis inuadit*, ut patet in iis qui dicendo conturbantur: sitire enim uehementer consueuerunt. Itaque labra eluunt, et nonnihil subsorbent. Idem etiam liquet in iis qui praelio uicti fugam arripuere. Namque graui siti se tunc fuisse oppressos confitentur.

Sitis quid.

Pudor species timoris.

R. Quia collecto introrsus calore ardent uiscera, humidumque absumitur, ex quo sequitur frigidi et humidi appetitio, quae est sitis.

6. *Cum pudor species timoris sit, definiaturque a philosophis metus iustae reprehensionis, cum rursus timor contrahat, et in occultum demergat, quonam modo pudor sanguinem diffundit, et faciem tingit ac rubefacit?*

R. Hanc difficultatem proposuit, sed insolutam reliquit Gellius lib. 19. *Noct. Attic.* cap. 6. Eam tamen explicuit D. Thomas in 1. 2. q. 44. art. 1. in hunc fere modum. Cum se nobis obiiciunt pericula, quae non solum appetitui animali, sed etiam naturae aduersantur, cuiusmodi est mortis discrimen: in tali metu non solum accidit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis; proindeque reuocatur introrsus calor (de hoc timore paulo ante locuti fuimus). Malum autem, quod uerecundia extimescit, non opponitur naturae, sed appetitui animali; ideoque fit tunc contractio secundum animalem appetitum, non secundum naturam corporalem, hoc est, refugit quidem appetitus obiectum pudoris, non tamen natura introrsum fugit ad se tuendum, cum id naturae non

D. Thom.

[65] Virg. lib. 3. Aen.

efeito nos tímidos, devido ao frio, os espíritos contraem-se e tornam-se mais pesados, o que faz gerar na imaginação a incapacidade de resistir a um mal iminente, como explicou detalhadamente S. Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, 1. 2, q. 44, a. 1.

Os espíritos contraem-se nos tímidos.

4. *Porque é que as pessoas assustadas por um medo súbito ficam com os cabelos em pé?* Donde o verso do ilustre Poeta: «Senti-me gelado, os meus cabelos ficaram em pé e a voz ficou-me presa na garganta.»[198]

Respondemos. Porque o frio que, por causa do medo da pessoa que foge, substitui o calor nas vísceras contrai os poros da pele e os cabelos, os quais se voltam para o alto ao serem apertados e contraídos. Da mesma forma, devido ao medo perturbador, a voz treme e emudece [**P. 92**], pois os instrumentos de formação da voz, destituídos de calor, não estão no estado de exercer as suas funções.

5. *Porque é que a sede invade as pessoas tímidas?* Como é manifesto naquelas que geralmente são perturbadas por uma sede muito intensa, quando falam: porquanto limpam os lábios, e acabam por sorver alguma coisa. E o mesmo é manifesto nos soldados vencidos em retirada. Com efeito, eles confessam que, então, sentiam-se oprimidos por uma sede muito forte.

Respondemos. Porque, quando se recolhe o calor nas partes internas, as entranhas aquecem e a humidade some-se: daí surge o desejo do frio e do húmido, e nisso consiste a sede.

O que é a sede.

6. *Como a «vergonha» é uma espécie de temor, definida pelos filósofos como «o medo da justa repreensão»; com receio que ele renasça, procura escondê-lo; de modo que a vergonha espalha o sangue, e tinge e faz corar o rosto?*

A vergonha é uma espécie de temor.

Respondemos. Este problema foi proposto por Gélio no 19.º livro das *Noctes Atticae*, c. 6, mas não o resolveu. Contudo, S. Tomás procurou esclarecê-lo na *Summa Theologiae*, 1. 2, q. 44, a. 1, pouco mais ou menos desta forma: como os perigos se colocam diante de nós que se opõem não só aos apetites animais, mas também à natureza, tal como o perigo de morte, o temor da qual não só chega à contração por parte do apetite, mas também por parte da natureza corporal; e, consequentemente, reconduz o calor para dentro (sobre este medo já falámos um pouco atrás). Mas o mal que a vergonha receia não se opõe à natureza, mas ao apetite animal, e, por conseguinte, a contração faz-se então de acordo com o apetite natural, e não de acordo com a natureza corporal; isto é, o apetite recua perante um certo objeto da vergonha, porém, a natureza não recua para dentro para se defender, uma vez que esse objeto não é,

S. Tomás.

[198] Virgílio, *Eneida,* III, 49.

sit aduersarium saltem directo; ideoque pudefactis diffunditur ad exteriora sanguis. Addit Macrobius, lib. 6. *Saturn.* cap. 11. *Macrob.* Naturam pudore tactam ita sanguinem ante se pro uelo tendere, ut uidemus eum, qui erubescit, manum sibi ante faciem frequenter opponere. Fracastorius in lib. *De Symp. et Antip.* c. 12. ait quia uerecundia uersatur circa defectum proprium in praesentia alterius, ideo fieri motum sanguinis et caloris ad eas partes, quae maxime laborant: laborat autem maxime facies in praesentia alterius, qui nostros defectus iudicet.

7. *Cur apud ueteres philosophos in prouerbium abierat iram non habere, qui mentem non habeant?*

Duplex ira. R. Duplex est ira, altera illiberalis, contumacisque naturae *Ira cos fortitudinis.* signum, quae tendit ad odium, ad ultionem, ad contumeliam, et occasiones nocendi quaerit, ac tempora. Altera, quam fortitudinis cotem dicunt, quae sopitos animos erigit et ad rem gerendam exuscitat, quae ex animo mollitiem, langorem, hebetudinemque omnem exterminat, atque ad uirtutem et ad decus capessendum calcaria admouet. Non priorem iram, sed posteriorem commendabat uetus illa philosophantium paraemia.

8. *Cur uerecundia in adolescentibus ingenui animi signum habetur?*

R. Quia indicat curam defectus, qui timetur, cuius proinde *Verecundia signum ingenui animi.* corrigendi spes est. Vnde qui arrogantes sunt, ceterosque contemnunt, nec scelerum et propriorum defectuum curam habent, impudentes, et inuerecundi esse consueuerunt.

[**P. 93**] 9. *Cur capti oculis plerumque longe absunt a uerecundia?*

R. Quia ut ex dictis constat, eorum nos pudet, quae in propatulo sunt, et quae existimamus non probari iis quos uidemus, et quorum *Pudor in oculis.* auctoritatem extimescimus. Vnde, ut refert Athenaeus lib. 13. pudor in oculis esse dicitur. Quo respexit Socrates apud Platonem in *Phaedro*, ubi de amore dicturus oculos tegit.

pelo menos diretamente, um adversário da natureza. E portanto o sangue das pessoas envergonhadas espalha-se pelas partes externas do corpo. Macróbio, no 6.º livro das *Saturnales*, c. 11, acrescenta que, por causa da vergonha, a natureza espalha o sangue como um véu de proteção, de modo que vemos a pessoa que cora de vergonha, frequentemente, a tapar a sua face com as mãos. Fracastório no seu livro *De Sympathia et Antipathia*, c. 12, diz que a vergonha tem por objeto o ocultamento duma falha própria na presença de outrem, e portanto o movimento do sangue e do calor dá-se principalmente naquelas partes que mais a suportam; ora é o rosto que mais a suporta na presença dos outros que julgam as nossas falhas.

Macróbio.

7. *Porque é que entre os antigos filósofos se seguia o provérbio «só não se encoleriza quem não é inteligente»?*

Respondemos. A «ira» é dupla: uma, a «ignóbil» e «obstinada», sinal duma natureza que se inclina para o ódio, para a vingança, para a injúria, e procura as oportunidades e os momentos de fazer o mal; outra, a chamada «rocha dura da coragem», que levanta os espíritos adormecidos, estimula à ação; e que expulsa da mente a inércia, a covardia e toda a espécie de torpor; e nos aplica as esporas da virtude para alcançarmos a glória. Não a primeira, mas a última «ira», era a recomendada nesta velha máxima dos filósofos.

A dupla ira.

A ira, rocha dura da coragem.

8. *Porque é que a vergonha nos adolescentes é tida como sinal da alma de caráter nobre?*

Respondemos. Porque indica o cuidado duma falha que se teme, ainda com a esperança de ser corrigida. Donde, aqueles que são arrogantes e menosprezam os outros não cuidem dos seus crimes nem dos próprios defeitos, e costumem ser descarados e insolentes.

A vergonha é sinal da alma de caráter nobre.

[**P. 93**] 9. *Porque é que, na maior parte das vezes, os cegos estão, de longe, afastados da vergonha?*

Respondemos. Porque, como consta do exposto, nós envergonhamo-nos das coisas que estão à vista de todos, e julgamos não ser apreciadas pelas pessoas que vemos, e cuja opinião receamos. Daí que, como refere Ateneu[199] no 13.º livro dos *Deipnosophistae*, dizer-se que a vergonha está nos olhos. Por isso Sócrates observou, no *Phedro* de Platão, que tapava os olhos quando tivesse de falar do amor[200].

A vergonha está nos olhos.

---

[199] N. T. Ateneu de Náucratis (Egito, c. 200) escreveu em grego os *Deipnosophistae* (o banquete dos eruditos), uma coleção de várias sentenças, em 15 livros.

[200] N. T. *Fedro* (237): «Sócrates — Vou cobrir a cabeça para falar, pois quero terminar o discurso o mais depressa possível, e também evitar que, ao sentir-me observado por ti, perca a coragem de o fazer...» (p. 32).

10. *Cur uehementer irascentibus oculi rufescunt?*

R. Quia excitato ad cor feruore, sanguis tenuior in caput effertur, et ad oculos, in quibus, quia pellucidi sunt, uapores sanguinei facile apparent.

11. *Cur tristitia, seu dolor, et uoluptas comites irae sunt, ut docet Aristoteles 7.* Ethicorum *cap. 6?*

R. Comitatur iram dolor, quia ira oritur ex accepta iniuria, alioue damno, cuius memoria dolorem facit. Sed altera ex parte nascitur uoluptas quatenus illata uindicta, eiusue inferendae praemeditatio, iucunda est.

Audaces quid.

12. *Quinam suopte ingenio audaces sunt?*

R. Qui multo sanguine et spiritu abundant, atque adeo natura calidi existunt. Namque in his anima strenue operatur et resistit, et in periculis: etsi portio sanguinis et spirituum in interiora se condat, bona tamen pars loco manet. Quare nec expallescunt, nec tremunt, ut alii. Quod si ante pugnam aliudue periculum, id faciant, mox animos assumunt, et timorem castigant. E contratio natura frigidi et exangues, timidi sunt, ut senes, feminae, et melancholicorum genus.

Audaces initio praecipites, postea timidi.

13. *Cur nimium audaces, initio, ante pericula promptiores sunt, in ipsis uero periculis timent, ac nonnunquam pedem referunt?*

R. Quia cum rei, quam aggrediuntur, difficultatem et magnitudinem non ante expendant, et omnia prospere sibi cessura confidant, initio praecipites feruntur, postea in ipso congressu, inopinata periculi magnitudine deficiunt, et in timiditatem recidunt. Secus iis accidit, qui uera animi fortitudine communiti sunt. Nam cum se suasque res et actiones expendant, nec quicquam ultra, quam uires et recta ratio exigit, conentur, nihil eis improuisum accidit, cumque honestatis et decoris obtinendi ergo sese in discrimen inferant, uirtutis ardore incitati coepta persequuntur.

Quae dolorem et tristitiam leuant.

14. *Cur dolor, seu tristitia fletu, contemplatione, somno mitigatur?*

R. Doloris acerbitas fletu mitescit, quia strangulat inclusus dolor, atque exaestuat intus, cogitur et uires multiplicare suas: fletu autem diffunditur malum ad exteriora: et animi intentio quodammodo dissipatur, atque ita dolor, uel omnino, uel ex parte deponitur. Accedit quod ea operatio, quae affectioni et statui praesenti congrua et accomodata est, propter conuenientiam, delectationem

10. *Porque é que os olhos das pessoas que se irritam veementemente ficam muito vermelhos?*

Respondemos. Porque o sangue mais fino, em virtude do calor elevado na cabeça, é levado para o coração e para os olhos, nos quais, porque são transparentes, depressa se mostram os vapores do sangue.

11. *Porque é que a tristeza, ou a dor, e o prazer se juntam à ira*? — como ensina Aristóteles no 7.º livro dos *Ethicorum*, c. 6.

Respondemos. A dor acompanha a ira, porque a ira nasce duma injustiça recebida ou de qualquer outro dano, cuja lembrança nos causa sofrimento. Mas, por outro lado, nasce dum prazer, na medida em que a vingança efetuada, ou a sua premeditação, produzem um certo contentamento.

Quem são os audazes.

12. *Quem são os audazes por sua própria índole?*

Respondemos. São as pessoas que têm sangue e espíritos em abundância e, por conseguinte, são quentes por natureza. Na verdade, a sua alma age e resiste com tenacidade, e nas situações de perigo, muito embora uma parte do sangue e dos espíritos se esconda no interior; contudo uma boa parte ainda permanece no seu lugar. Por isso eles não ficam pálidos, nem tremem, como as outras pessoas. E assim, diante dum combate ou de outro perigo, eles sem demora tomam-se de coragem e dominam o medo. Pelo contrário, as pessoas frias por natureza e pálidas são tímidas, como os velhos, as mulheres e as pessoas do tipo melancólico.

Os audazes, no começo precipitados, passam a ser tímidos.

13. *Porque é que muitas das pessoas audazes são mais determinadas diante do perigo no início, mas depois, a meio do próprio perigo, hesitam e até por vezes se retiram?*

Respondemos. Porque, nas situações que enfrentavam, não tinham ainda avaliado a sua dificuldade e dimensão, e com toda a confiança no seu sucesso, agiam no início precipitadamente, porém, no encontro com o próprio perigo, devido à grandeza inesperada do risco, fracassavam e covardemente retrocediam. De modo diferente acontece às pessoas que são consolidadas por uma verdadeira grandeza de ânimo. De facto, no momento em que se examinam a si e às coisas, não contam com outra coisa que não sejam as próprias forças e o que exige a reta razão. Nada inesperado lhes acontece, e quando se trata de obter algo de honesto e decoroso, logo o colocam em questão, e o seguem sem cessar, incitados pelo ardor da sua coragem.

O que alivia a dor e a tristeza.

14. *Porque é que a dor ou a tristeza são aliviadas pelo choro, pela contemplação e pelo sono?*

Respondemos. A intensidade da dor abranda com as lágrimas, porque a dor concentrada sufoca, ferve no interior e é constrangida a multiplicar as suas forças; mas, com as lágrimas, o mal é derramado para o exterior e, de certa forma, dissipa-se a tensão do espírito: e assim o sofrimento é afastado total ou parcialmente. Além disso esta operação, que é conforme e apropriada à afeção e ao estado presente, em virtude da

parit; homini autem tristitia affecto nihil magis consentaneum et cognatum, quam fletus. Minuitur etiam tristitia contemplatione et somno, tum quia haec duo ualde iucunda homini sunt, iucunditas uero tristitiae aduersatur eamque pellit, tum quia haec cogitationem auocant a consideratione rerum quae tristitiam peperere.

Contemplatio tristitiam minuit.

15. *Cur tam dolor, quam laetitia lacrimas excutiunt?*

R. Quia dolor [**P. 94**] auocato intus calore meatus stringit, qui humorem oculis contentum exprimunt. At laetitia diffuso calore meatus laxat, quibus similiter oculorum humor egreditur[66]. *Sed cur* lacrimiae*, quas dolor fundit, calidae quas laetitia, frigidae sentiuntur?* Nimirum quia dolor genas, quibus lacrimae fluunt, frigidas reddit, collecto intus calore: gaudium easdem calidas efficit calore ad cutem diffuso; unde calidae genae frigidas sentiunt lacrimas, frigidae calidas: quia unumquodque a suo contrario dignoscitur: et lacrimae comparatione unius subiecti calidae sunt, comparatione alterius, frigidae.

De lacrimis.

16. *Cur qui gaudent ruborem ad cutem fundunt?*

R. Quia anima appulsu rei iucundae spiritus sanguinemque refundit; et, ut Alexander 1. lib. *Problem.* q. 13. ait, «Natura sponte rei occurrit, quae grata extrinsecus accessit; quemadmodum nos amicis, obuiam ultro procedimus.»

17. Si similitudo beneuolentiam conciliat, ac mater amoris dicitur (unde Aristoteles 8. *Ethic.* cap. 1. ait simile appetere simile, et 2. *Rhetor*. lib. cap. 11. recensens quae quibus sint iucunda scribit, ut plurimum ea natura sese delectari quae genere sint coniuncta, aut similia, ut hominem homine, equum equo, adolescentem adolescente), si inquam ita res habet, *cur qui eandem artem profitentur, eiusdemque rei studio cognati, ac similes existunt, non raro mutuis sese odiis impetunt* (unde prouerbium: figulus figulum odit; faber fabro inuidet)?

Similitudo causa amoris.

Figulus cur figulum odit.

[66] Vid. Cael. lib. 12. ca. 1. et 4.

sua conformidade, gera um certo alívio: ora nada é tão consentâneo e estreitamente relacionado com o homem afetado pela tristeza, do que as lágrimas. A contemplação e o sono também diminuem a tristeza, porque estas duas situações são deveras agradáveis ao homem: de facto, o deleite opõe-se à tristeza e afasta-a, porque elas desviam o pensamento da consideração das coisas que geram tristeza.

A contemplação abranda a tristeza.

15. *Porque é que tanto a dor como a alegria fazem chorar?*

Respondemos. Porque a dor, [**P. 94**] ao chamar o calor para dentro, comprime os canais, que espremem o líquido dos olhos neles lançado. E a alegria, ao expandir o calor, dilata os canais por onde sai de forma semelhante o líquido dos olhos[201]. Mas, *porque é que achamos quentes as lágrimas vertidas na dor; e frias, as derramadas na alegria?* Naturalmente, porque a dor, ao interiorizar o calor, torna frias as pálpebras por onde fluem as lágrimas; e a alegria, ao espalhar o calor em direção à pele, torna-as quentes. Daí que pálpebras quentes sentem lágrimas frias e vice-versa: porque «cada um é reconhecido pelo seu contrário», e as lágrimas são quentes, em comparação com um objeto, e frias, em comparação com outro.

As lágrimas.

16. *Porque é que as pessoas, quando se alegram, ficam com a pele corada?*

Respondemos. Porque a alma, perante a aproximação de uma coisa agradável, derrama os espíritos e o sangue e, como diz Alexandre de Afrodísio no 1.º livro dos *Problemata*, q. 13: «A natureza duma coisa ocorre de forma espontânea: ela procura aproximar-se das coisas que a atraem, tal como nós quando decidimos espontaneamente ir ao encontro dos nossos amigos.»

17. Se a semelhança é amiga da benevolência, e se diz que ela é a «mãe do amor»[202]; (e por isso Aristóteles, no 8.º livro do *Ethicorum*, c. 8, diz que «o semelhante gosta do semelhante»[203], e no 2.º livro do *Rhetoricorum*, c. 11, ao analisar que coisas são agradáveis, escreve que comummente os seres da natureza se sentem atraídos pelos seres do género a que estão ligados ou que lhes são semelhantes, como um homem por outro homem, um cavalo por outro cavalo, um adolescente por outro adolescente); se, digo eu, as coisas são assim, *porque é que as pessoas que professam a mesma arte, sendo oficiais do mesmo ofício e entre si semelhantes, frequentemente se atacam com mútuo ressentimento?* E daí o provérbio: «O oleiro odeia o oleiro; o ferreiro odeia o ferreiro.»[204]

A semelhança é a mãe do amor.

O oleiro odeia o oleiro.

[201] Cf. Célio, 12.º livro, *Lectiones Antiquarum,* cc.1 e 4.

[202] N. T. Cf. Manúcio, *Adagia,* 88.

[203] N. T. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, livro 8, 1, p. 181 (115b1): «... outros exatamente o contrário, tal como Empédocles: '*o semelhante procura o semelhante*'» (*Pré-Socráticos*, 31 B 22, 4-5).

[204] N. T. Hesíodo/Erasmo, *Adagia*, 1.2.25. (Isto é: «Quem é o teu inimigo? O amigo da tua arte»). *In* H. Kocher, *Dicionário de Expressões e Frases Latinas*, F4, 741.

R. Quia beneuolentiam, quam artis similitudo conciliare deberet, in rixas conuertit, honoris, et pecuniae aemulatios: ob idque in *Symposiacis* Plutarchus uetat sophistas, poetas, cantores, et id genus hominum, ad conuiuia iungi, ne quid oriatur rixae.

18. *Quamobrem interdum amantes amentes fiunt?*

Amantes amentes.

R. Tum ob alias causas: tum quia uehemens, et assidua cogitatio rei, erga quam afficiuntur, spiritus in cerebrum euocat, et calore iis aduecto cerebrum, atque internorum sensuum officinas ultra modum accendit, earumque temperiem dissoluit, qua dissoluta nequeunt potentiae suis muneribus rite, ac recte fungi.

Respondemos. Porque a emulação, que deveria ser uma forma da arte de conciliação, converte a benevolência numa luta pela honra e pelo dinheiro; e por causa disso Plutarco, no *Symposiacis*[205], opõe-se a que se juntem os sofistas, os poetas, os cantores e os homens deste género, para que não surjam problemas.

18. *Porque é que, às vezes, os amantes ficam loucos?*

Respondemos. Além de outras razões, porque o pensamento intenso e persistente a propósito de uma coisa que os tenha afetado atrai ao cérebro os espíritos, e o calor que com eles é levado aquece para além da justa medida o cérebro e as sedes dos sentidos internos e destrói o seu comedimento, e com este uma vez destruído, as faculdades não podem cumprir adequada e corretamente as suas funções.

Os amantes perdem a mente.

[205] N. T. Cf. Plutarco, («*Symposiacis*»), ou *O Banquete dos Sete Sábios*, trad. de Delfim F. Leão, Coimbra, CECH, 2008. <https://bdigital.sib.uc.pt/jspot/bitsream/123456789/12/4/o_banquete_dos_sete_sabios.pdf>

[P. 95]

IN LIBRVM
DE LONGITVDINE, ET BREVITATE VITAE

CAPVT I

QVAENAM DIVTVRNIORIS ET BREVIORIS VITAE CAVSAE SINT

De temperatione calidi et humidi.

Quemadmodum uita in calido et humido consistit, ut fuit a nobis superius explicatum, ita causa longioris aeui in hisce duobus optime temperatis idoneamque inter se proportionem habentibus sita est; et conuerso causa uitae breuioris in eisdem parum apte commistis. Censentur uero haec optime temperata, cum humidum illud, quod aereum et tenax, ac bene cohaerens esse oportet, haud nimis praeualet, alioqui calorem obtundet et extinguet, non secus ac oleum sese effundens ellychnii flammam abolet. Item cum calor non ita excellit et dominatur, ut humidum sua uoracitate citius, quam par est, depascat et absumat. Opus est etiam ut humidum non multa excrementa, aut peregrinae materiae admixtionem in se cohibeat. Vt enim flamma olei faece depasta, taetrica et molesta est; sic naturae munia a natiuo calore orta, si calor turbido et excrementicio humido alatur, obscura sunt, imperfecta, morbida, parumque diuturna.

Caelestis influxus.

Arist.

Sed praeter dictam humidi et calidi temperationem ac symmetriam, aliae quoque sunt extrinsecus aduenientes causae quae ad uitae diuturnitatem et breuitatem non parum conferunt. In primis caelestium corporum influxus siderumque aspectus et irradiatio, tam ea, quam quisque in genitura et ortu suo habuit, quam quae ad regionem, in qua uersatur, pertinet. Cum enim mundus sic inferior, ut 1. *Meteor.* cap. 2. Aristoteles ait, supernis lationibus obnoxius sit, ab iisque regatur, non dubium quin uiuentia pro ratione aspectuum, nunc beneficam qualitatem ad tuenda corpora, alias aduersam, noxiamque a caelo accipiant.

SOBRE O LIVRO
DA LONGEVIDADE E BREVIDADE DA VIDA

CAPÍTULO I

QUAIS SÃO AS CAUSAS DA VIDA MAIS LONGA E MAIS BREVE

O temperamento do húmido e quente.

Da mesma forma que a vida consiste no quente e no húmido, como foi por nós explicado acima, assim também a causa da vida mais longa coloca-se no temperamento perfeito destes dois elementos, tendo em conta o bom equilíbrio entre eles; e, por outro lado, a causa da vida mais breve está em tomar dos mesmos elementos uma porção insuficiente. Consideram-se, porém, perfeitamente temperados, quando o elemento húmido, que precisa de ser vaporoso e persistente e bem cimentado, não prevalece em demasia; caso contrário, ele enfraquece e extingue o calor, do mesmo modo que o azeite apaga a torcida do candeeiro, ao derramar-se. O mesmo acontece quando o calor não sobressai e domina de tal modo que, pela sua voracidade, mais rapidamente do que convém, alimenta e consome o elemento húmido. É necessário que o elemento húmido não contenha dentro de si demasiados resíduos ou mistura de matérias estranhas. Tal como a chama alimentada pelas borras do azeite é tétrica e desagradável, assim as funções da natureza que provêm do calor inato são obscuras, imperfeitas, mórbidas e de pouca duração, se o calor for alimentado por uma humidade turva e inquinada.

A influência dos corpos celestes.

Aristóteles.

Mas para além da justa proporção e simetria entre o húmido e o quente, há ainda outras causas extrínsecas que muito contribuem para uma vida longa e para uma vida breve. Em primeiro lugar: a influência dos corpos celestes e a aparição e o brilho das estrelas, tanto das que presidem à geração de cada um ou ao seu nascimento, como a que pertence à região em que vivemos. Como, na verdade, este mundo inferior, segundo diz Aristóteles no 1.º livro dos *Meteorologicorum*, c. 2, está submetido aos movimentos celestes e é por eles governado, não há dúvida de que os seres vivos recebem do Céu as formas de viver conforme as situações, agora benéficas para defesa dos seus corpos, doutras vezes negativas e prejudiciais.

Facit quoque ad id soli et regionis bonitas, aut inclementia, teste Aristotele 4. *De Gener. Animalium* cap. ultimo, siquidem haec corpus assidue alterant ac permutant, et nonnunquam eius substantiam nimio aestu dissipant, nunc frigore arefaciunt et congelant. Propter caeli solique fauorem in ea Indiae parte, quam Onor uocant, indigenas longaeuos et integra ualetudine esse perhibent, ita ut alii ad uigesimum supra centesimum annum cruda uiridique senecta perueniant, alii etiam multo diutius uiuant. Item in quadam Indiae plaga narrat Plinius lib. 7. cap. 2. homines non expuere, non capitis, aut dentium, aut oculorum, raro [**P. 96**] aliarum corporis partium dolore affici. Praeterea gentem, quae Pandorae dicebatur, in conuallibus sitam annos ducentos uiuere solitam, in iuuenta candido capillo, in senectute nigro. Ad haec in fastigio montis Athi scribit Solinus cap. 21. oppidum fuisse Achrotum nomine, in quo dimidio longior, quam in aliis regionibus incolentium uita prorogaretur.

Quorundam uita diuturna.

Solinus.

Ad idem multum habet momenti ratio uictus: si enim is temperatus sit, materiae dilabentis fluxum commode resarcit, uitamque seruat, et promouet; si modum excedat, alendi uires labefactat. Quod quotidiana docet experientia. Multi enim, etiam infirma ualetudine temperantiae beneficio diutius uiuunt: multi sibi nimium indulgentes, ciborum et potuum nimietate immature decedunt. His adde multa esse ciborum genera, quorum alii suapte ui corporibus detrimentum et morbos afferunt, alii ualetudinem tuentur. Lege Plutarchum in orationibus *De Esu Carnium*, et in tractatu *De Praeceptis Bonae Valetudinis*. Tandem solent uitam minuere labores intempestiui, animi perturbationes, profusae corporis uoluptates, frequentes curae, assiduus maeror, ceteraque id genus, quae aut natiuum calorem dissipant, aut coactum praefocant.

Porro etsi non uniuersim, frequentius tamen accidit, ut longiori uita fruantur animalia quae grandiora sunt et sanguine praedita, et terrestria, quam minora et exanguia, quaeque in aquis degunt. Vt plurimum etiam diuturniora sunt quae in calidis, quam quae in frigidis locis incolunt; et mares, quam feminae, ut docet Aristoteles cap. 2. huius libri. Et uero quaedam ex animantibus insignem uitae breuitatem sortiuntur. Nam uerbi gratia apud Hypanim fluuium in Ponto circa solstitium oritur uolucre quadrupes, quod ultra diem non superest, unde hemerobion uocatum, teste Plinio lib. 11. cap. 36. et ante Plinium Arist. lib. 5. *De Natura Animalium* cap. 19. Alia prae ceteris longaeua sunt,

Contribui também para isto a boa qualidade do solo e da região, ou o rigor do clima, como afirma Aristóteles no 4.º livro do *De Generatione Animalium*, último capítulo, visto que estes corpos continuamente alteram e mudam por completo e, umas vezes, por meio do calor excessivo destroem a sua substância, mas, devido ao frio, secam e congelam. Graças às condições favoráveis do clima e do Sol na região da Índia chamada Onor, os seus habitantes gozam de uma vida longa e boa saúde, de tal sorte que alguns alcançam uma velhice vigorosa e fresca por volta dos cento e vinte anos de idade, mas outros vivem muito mais tempo. Igualmente, como narra Plínio no 7.º livro da *Historiae Naturalis*, c. 2, em certa região da Índia, os homens não expetoram, nem são afetados por dores de cabeça, ou de dentes, ou dos olhos, e raramente [**P. 96**] das outras partes do corpo. Além disso, as pessoas que habitavam nos vales chamados de Pandora[206] costumavam viver duzentos anos, tinham o cabelo branco na juventude e negro na velhice. Junto desta, no cimo do monte Atos[207], segundo refere Solino[208] na *Collectania Rerum Memorabilium*, c. 11, havia uma cidade de nome Acrotoo, na qual a vida se prolongava em mais de metade dos anos dos habitantes das outras regiões.

Alguns têm uma vida longa.

Solino.

Para obter isto mesmo, é de grande importância a dieta racional: na verdade, se esta for moderada, restabelece com facilidade o fluxo deslizante da matéria, preserva e promove a vida; se a dieta exceder a medida, compromete as forças de sustentação, como nos mostra a experiência de cada dia. Efetivamente, muitas pessoas, de saúde delicada, vivem mais tempo por mercê da temperança; muitas outras, demasiado indulgentes consigo próprias, morrem prematuramente, por causa do excesso de comida e de bebida. Acrescentemos ainda que há muitos géneros de alimentos, alguns dos quais, por virtude própria, causam prejuízo e doenças nos corpos, e outros são benéficos para a sua saúde. Leiam em Plutarco os libelos *De Esu Carnium* e o tratado *De Praeceptis Bonae Valetudinis*. Por fim, costumam reduzir a duração da vida: as canseiras, as perturbações mentais, os prazeres corporais excessivos, os cuidados frequentes, as aflições profundas permanentes, e as restantes afeções deste género que ou consomem o calor inato, ou o sufocam por constrangimento.

Mas, apesar de não ser universal, acontece que a maior parte dos animais terrestres de grande porte, dotados de sangue, desfruta de vida mais longa do que os animais mais pequenos, que não têm sangue, e que vivem nas águas. Na sua maior parte, os animais que vivem em lugares quentes também vivem muito mais tempo do que os que habitam em lugares frios; e os machos vivem mais do que as fêmeas, como ensina Aristóteles no 2.º capítulo deste

[206] N. T. Parece referir-se a Pandósia, cidade da Eritreia.

[207] N. T. Montanha da Macedónia.

[208] N. T. Solino, historiador egípcio do século III a. C., que escreveu em latim.

ut cerui et elephanti, quippe ceruos post centum annos uiuere deprehensum est aliquibus captis cum aureis torquibus, quos Alexander Magnus apponi iusserat, ut refert etiam Plinius lib. 8. cap. 32. Elephantos uero ducentis annis, et quosdam trecentis superstites esse affirmat Aristoteles lib. 8. *De Hist. Animalium* cap. 9.

Quod ad arbores attinet longo aeuo durant, et ultra ducentesimum annum olea, oleaster, cupressus, platanus, ilex, palma: et ut plurimum quae natura tarde crescunt prolixe uiuunt. Quae uero celeriter adolescunt, cito occidunt, ut ficus, prunus, malus, myrtus, salix. Item aquaticae celerius emoriuntur, praefecundae senescunt citius, odoratae, et quarum crispa materies est, uiuaciores sunt.

CAPVT II

SOLVTIO PROBLEMATVM AD DIVTVRNITATEM BREVITATEMQVE VITAE PERTINENTIVM

[**P. 97**] Sequitur explicatio problematum, quae ex proxime dictis oriuntur.

Primum sit: *Si humidi copia longioris uitae causa est, cur homines praecipiti aetate, cum tam ad moriendum uicini sunt, humore scatent, unde et frequentius excreant, et asthmate infestantur?*

R. Hi non aereo et uitali humido conspersi sunt, sed aqueo et excrementicio, quod natiuum calorem interimit.

livro. Na verdade, alguns animais obtiveram em sorte a insígnia de uma vida breve. Por exemplo, junto ao rio Hípanis, no Ponto, pelo solstício do verão[209], nasceu um animal quadrúpede alado, que não sobreviveu além de um dia, daí se chamar «hemerobíon»[210]. Este exemplo foi referido por Plínio no 2.º livro da *Naturalis Historia*, c. 36, e, antes de Plínio, por Aristóteles no 5.º livro do *De Natura Animalium*, c. 19[211]. Há animais que têm uma vida mais longa que os demais, como os veados e os elefantes. Com efeito, descobriu-se que, passados cem anos, ainda viviam os veados, ostentando alguns dos capturados os colares dourados que Alexandre Magno tinha mandado colocar-lhes, como também refere Plínio no 8.º livro da *Naturalis Historia*, c. 32. Os elefantes, porém, sobrevivem duzentos anos, e alguns trezentos, como refere Aristóteles no 8.º livro do *De Historia Animalium*, c. 9.

No que diz respeito às árvores, a oliveira, o zambujeiro, o cipreste, o plátano, a azinheira, a palmeira, são de longa duração e vivem mais de duzentos anos. E, tal como a maior parte das árvores que por natureza crescem lentamente, elas vivem durante muito tempo. Mas as árvores que crescem rapidamente, depressa morrem, como a figueira, a ameixoeira, a macieira, a murta, o salgueiro. Igualmente as árvores aquáticas morrem mais depressa; as árvores extremamente férteis envelhecem mais rapidamente; as árvores aromáticas que têm o tronco enrugado são mais vivazes.

CAPÍTULO II

SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELACIONADOS COM A LONGEVIDADE E A BREVIDADE DA VIDA

[**P. 97**] Segue-se o esclarecimento dos problemas que decorrem do que acabamos de dizer.

E o primeiro é: *Se a abundância de humidade é causa duma vida mais longa, porque é que os homens, declinando a idade, quando já a morte se avizinha, estão cheios de humidade, pelo que expetoram com mais frequência e são atormentados pela garganta?*

Respondemos. Estes homens não são aspergidos pela humidade vaporosa e vital, mas pela humidade aquosa e residual, que destrói o calor inato.

[209] N. T. Por volta do dia 21 de junho.

[210] N. T. Do grego *eméra* = dia + *bion* = vida.

[211] N. T. Aristóteles dá-lhe o nome de *ephémeron* = que dura um dia.

2. *Cur humidum innatum beneficio humidi nutrimenticii non poterit ex aequo resarciri, atque in multa saecula hominum uita prorogari?*

Nequit humidum innatum aequali bonitate resarciri.

R. Semper id, quod in locum innati humidi reponitur deterius est habetque se ad illud uti aqua ad uinum, quod sui permistione decolorat, et debilitat. Videlicet tribuit natura in primo ortu humidum longe melius, quam uel artis industria, uel ciborum exquisita bonitate ascisci queat, quasi propria praestantissimi humidi officina sit maternus uterus, eiusque natiua materia, illa, quae uiuentis formam primo excipit. Itaque aetatis progressu semper humidum illud primigenium, hoc est a uitae primordiis insitum degenerat: praesertim cum et alimentum quantamuis salubre sit, et aliae causae externae ipsum continenter oppugnent, et a primaeua temperie deiectum assidue carpant, ut in libris de ortu, et interitu pluribus exponemus.

3. *Quodnam e quattuor temperamentis ad uitae diuturnitatem aptius est?*

Temperamenta quatuor.

R. Quod obtinent ii quibus sanguinea complexio inest: haec enim optimam calidi et humidi permistionem sortitur, cum in ceteris aliis qualitatum permistio ad prorogandam uitam minus commoda cernatur, ut calor et siccitas in temperie biliosa, humiditas et frigus in phlegmatica, frigus et siccitas in melancholica.

Dentium raritas uitae breuioris indicium.

4. *Cur dentium raritas breuioris uitae iudicium est?*

R. Quia, ut Aristoteles docet in *Problematis* sect. 10. q. 47, dentium raritas significat densum esse os capitis, utpote in cuius substantiam abierit dentium materia, atque adeo testatur cerebrum inualidum esse, quia minus sit respirationibus opportunum, proindeque facile putrefactum iri, cum sua natura humidum sit. Nam et reliqua etiam dum non mouentur et torpent, neque exhalant, facile uitium contrahunt, et tabescunt. His adde dentes raros, materiae imbecillitatem, aut paucitatem arguere, quod debilioris naturae argumentum est.

5. *Cur bibones et qui se frequenter uino ingurgitant mortem sibi accelerant?*

R. Quia asciticio calore humidum primigenium celeriter absumunt, ipsumque natiuum calorem euanescente eius pabulo dissipant. Secus accidit iis qui moderato utuntur uino, quo natiuus calor iuuatur, et ciborum decoctio promouetur. Plato tamen 2. *De Legibus* omnino uetat, ne adolescentes ad annum usque duodeuigesimum, uinum bibant, et recte quidem, ne si uini calor ad feruorem aetatis accesserit, ignem igni addant.

2. *Porque é que a humidade inata não pode ser equitativamente recuperada em benefício deste alimento húmido, e a vida dos homens ser prolongada por muitos séculos?*

A humidade natural não é equitativamente restabelecida.

Respondemos. A humidade inata é restabelecida equitativamente sempre que ela dá sinais de desgaste, à semelhança do que se passa na mistura da água e do vinho, em que este muda a cor e enfraquece. Ou seja, a natureza, na primeira génese, atribuiu uma humidade muito melhor do que a que tem origem na bondade da indústria da arte ou da requintada qualidade dos alimentos: e, tal como o ventre materno, é na natureza que se fabrica a humidade mais excelente e a sua matéria natural, aquela que primeiro recebe a forma do vivente. E assim, com o decorrer da idade, essa humidade primitiva, isto é, implantada desde a fase inicial da vida, degenera; especialmente quando o alimento, mesmo o saudável, e outras causas externas, atacam com persistência a própria humidade e assiduamente separam o que foi rejeitado pelo temperamento primordial, como expusemos no comentário aos livros *De Ortu et Interitu*.

3. *Qual dos quatro temperamentos é mais consentâneo com uma vida longa?*

Os quatro temperamentos.

Respondemos. Alcançam uma vida mais longa as pessoas de compleição «sanguínea»: esta, na verdade, obtém uma mistura melhor do quente e do frio; enquanto em todos os outros é escolhida uma mistura menos apropriada para o prolongamento da vida; como o calor e a secura, no «temperamento bilioso»; a humidade e o frio, no «fleumático»; o frio e a secura, no «melancólico».

4. *Porque é que os dentes raros são indício de vida mais curta?*

Os dentes raros são indício de vida mais curta.

Respondemos. Porque, como refere Aristóteles nos *Problemata*, s. 10, q. 48, os dentes raros indicam que os ossos da cabeça são densos, tal como a matéria dos dentes que é retirada da sua substância; e testemunham, sobretudo, a debilidade do cérebro, pois não está apto para exalações, e facilmente se corrompe, uma vez que é húmido por natureza. De facto, também os outros órgãos que não exalam, porquanto não se movem e estão entorpecidos, facilmente contraem deficiências e se deterioram. Acrescentemos a este tópico que é um argumento de natureza muito frágil afirmar que os dentes raros se devem à debilidade ou à raridade da matéria.

5. *Porque é que os bêbados e aqueles que frequentemente bebem muito vinho aceleram a sua própria morte?*

Respondemos. Porque, por meio do calor estranho, eles fazem rapidamente desaparecer a humidade originária e, devido à falta de alimento, gastam o próprio calor natural. Precisamente o contrário acontece àqueles que bebem vinho com moderação, o qual favorece o calor inato e estimula a digestão dos alimentos. Mesmo assim Platão, no 2.º livro *De Legibus*, proíbe que os adolescentes bebam vinho antes dos vinte e dois anos, e com razão, pois quem junta o calor do vinho ao ardor da juventude, acrescenta fogo ao fogo.

ÍNDICE ANALÍTICO

N. B.: Indicamos o número da página original, que, ao longo do texto da presente edição, vem reproduzido entre colchetes e a negro e que neste índice é acompanhado da sigla de localização: P = princípio; M = meio; F = fim.

ÍNDICE GERAL

TEXTO E TRADUÇÃO

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os livros de Aristóteles denominados *Parva Naturalia*

Sobre o livro *Acerca dos Sonhos*

Sobre o livro *Acerca da Adivinhação pelos Sonhos*

Sobre o livro *Acerca da Respiração*

Sobre o livro *Acerca da Juventude e da Velhice*

Sobre o livro *Acerca da vida e da Morte*

Sobre o livro *Acerca da Longevidade e Brevidade da Vida*